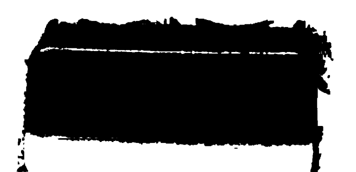

SE TAIRE
FAIRE



SOMME
DE LA
FOI CATHOLIQUE
CONTRE LES GENTILS,

PAR

SAINT THOMAS D'AQUIN,
LE DOCTEUR ANGÉLIQUE,

Traduction avec le texte latin, accompagnée de notes nombreuses
et suivie d'une table analytique complète,

PAR M. L'ABBÉ P.-F. ÉCALLE,
Curé de Marigny-le-Châtel, ancien professeur de philosophie du grand-séminaire de Troyes.

Benè de me, Thoma, scripsisti.

Volumus ut B. Thomæ doctrinam tanquàm veridicam et catholicam sectemini, eamque studeatis totis viribus ampliare
(Urb. V, bull. *Laudabilis Deus.*)

TOME PREMIER.



PARIS
LOUIS VIVÈS, ÉDITEUR,
RUE CASSETTE, 23.
1854.

SOMME

CONTRE LES GENTILS

Paris — Impr. Lacour et Ce, rue Soufflot, 16.

SOMME

DE LA

FOI CATHOLIQUE

CONTRE LES GENTILS,

PAR

SAINT THOMAS D'AQUIN,

LE DOCTEUR ANGÉLIQUE,

Traduction avec le texte latin, accompagnée de notes nombreuses,
et suivie d'une table analytique complète,

PAR M. L'ABBÉ P.-F. ÉCALLE,
Curé de Marigny-le-Châtel, ancien professeur de philosophie du grand-séminaire de Troyes.

Benè de me, Thoma, scripsisti.

Volumus ut B. Thomæ doctrinam tanquàm veridicam et catholicam sectemini, eamque studeatis totis viribus ampliare
(Urb. V, bull. *Laudabilis Deus*.)

TOME PREMIER.



PARIS
LOUIS VIVÈS, ÉDITEUR,
RUE CASSETTE, 23.
1854.

APPROBATION.

Je soussigné, membre de la commission instituée par Monseigneur l'Évêque de Troyes pour l'examen des livres, déclare avoir lu avec la plus sérieuse attention l'ouvrage intitulé ***Somme de la foi catholique contre les Gentils***, de saint Thomas, traduite par M. l'abbé Ecalle, ancien professeur de Philosophie. Après avoir soigneusement collationné le texte avec la traduction, je suis resté convaincu que le traducteur a bien saisi et fidèlement rendu la pensée du saint Docteur. C'est dire suffisamment que rien ne s'oppose à la publication dudit ouvrage.

Petit-Séminaire de Troyes, le 27 octobre 1853.

AUGER, chanoine honoraire.

Ancien professeur de Philosophie.

PRÉFACE.

Depuis deux siècles environ, les préjugés les plus étranges contre le Moyen-Age se sont accrédités parmi nous. Dans ces derniers temps principalement, sur la foi de quelques hommes dont le mérite ne saurait expliquer la funeste influence, on s'était habitué à l'envisager comme une époque de ténèbres et d'ignorance.

Le XIIIe siècle ne fut guère plus épargné que les autres, et cependant, c'est dans toute cette période celui qui produisit le plus de grands hommes en tous genres. Alors l'Église avait pour chef Innocent III, l'un de ses plus pieux et de ses plus illustres pontifes. Il tint d'une main ferme les rênes du gouvernement et se montra le défenseur intrépide de la justice, même lorsqu'elle était violée par des rois. C'est lui qui organisa les croisades et rassembla le quatrième concile de Latran, douzième général, dont les lois sont encore en vigueur. Il approuva et favorisa les ordres naissants de saint Dominique et de saint François d'Assise, qui donnèrent à l'Église une foule de docteurs et de savants, et au ciel une multitude de saints. — Quelques années plus tard, brillait sur le trône de France saint Louis, prince d'une bonté incomparable, guerrier d'une valeur à toute épreuve, législateur d'une sagesse consommée. — C'est vers ce temps que prirent naissance un grand nombre d'universités célèbres, entre autres, celle de Paris, où enseignaient Albert-le-Grand et, après lui, saint Thomas d'Aquin, qui fut d'abord son disciple et l'éclipsa bientôt. Un autre religieux, Roger Bacon, se livrait avec passion à l'étude des sciences et faisait des découvertes qui préparèrent celles dont nous ne parlons aujourd'hui qu'avec orgueil. — La poésie se personnifiait dans le Dante, l'immortel



auteur de la *Divine Comédie.* — La peinture se glorifiait d'être représentée par Cimabué et Giotto.

Dans ce siècle de foi, les hommes, animés et soutenus par le sentiment religieux, ne savaient pas reculer devant les grandes entreprises, surtout lorsqu'elles avaient pour but d'honorer Dieu. L'architecture chrétienne faisait des prodiges, et ses monuments, qui ont fait déjà l'admiration de six siècles, effaçaient par leur majesté et leur perfection tout ce qu'elle avait pu produire jusque-là. Encouragée par les évêques, qui souvent traçaient eux-mêmes les plans et dirigeaient les travaux, elle faisait surgir de terre comme par enchantement Notre-Dame de Paris, la Sainte-Chapelle, les cathédrales de Cologne, d'Amiens, de Reims, de Beauvais, de Chartres, de Troyes, d'Auxerre, la basilique de Saint-Denis, et tant d'autres édifices contemporains qui ne seront jamais surpassés et protesteront longtemps encore en faveur de cet âge.

Cet élan universel ne se faisait pas remarquer seulement en France, mais dans toutes les contrées où la Papauté pouvait exercer librement son action vivifiante. Et cependant, malgré l'évidence des faits, on a dit, et l'on est parvenu à croire, à force de le répéter, qu'au Moyen-Age le monde était plongé dans la nuit et le sommeil. Ses monuments, ses œuvres philosophiques, théologiques, littéraires, artistiques, tout cela fut considéré comme frappé du cachet de la barbarie. — Avec quel dédain la scolastique, en particulier, ne fut-elle pas traitée? Combien de fois ne l'a-t-on pas accusée d'arrêter l'esprit dans son essor et de l'engager dans des voies qui l'éloignent de la vérité? On s'obstinait à ne parler que de ses subtilités : on ouvrait les yeux sur ses inconvénients; mais ils restaient fermés sur ses avantages.

Ce jugement paraissait définitif et sans appel; mais depuis que des hommes sérieux et profondément instruits ont voulu revoir les pièces du procès et examiner par eux-mêmes cette importante question, les choses se présentent sous un aspect nouveau, et l'on se demande maintenant comment il a pu se faire que l'on ait été si prévenu contre une époque qui sera bientôt réhabilitée complétement.

Il faut convenir, pour rester dans la vérité, que le nom de saint Thomas d'Aquin n'a jamais cessé d'être prononcé avec honneur. C'eût été, en effet, une injustice trop criante que d'envelopper un aussi grand génie dans le mépris que l'on s'est plu à déverser sur son siècle. Malgré sa modestie, qui n'eut d'égal que son mérite, il avait fait tant de bruit dans le monde pendant sa vie que sa réputation ne pouvait descendre avec lui dans la tombe. Longtemps encore il devait continuer

d'être appelé, comme il l'était en réalité, l'*Ange de l'École*. Cependant on critiqua vivement sa manière d'écrire. Lorsque l'on en vint à s'occuper beaucoup de la forme et très peu de l'idée, plusieurs regardèrent comme dur, incorrect et barbare son style, que M. de Maistre qualifie d'admirable sous le rapport de la clarté, de la précision, de la force et du laconisme (2e *Soirée*). Peu à peu les ouvrages de l'illustre Docteur furent délaissés, comme tout ce qui avait un caractère vraiment sérieux.

On comprend aujourd'hui que l'on a abandonné une mine inépuisable, et beaucoup ont déjà commencé à l'exploiter de nouveau. C'est pour suivre cet heureux mouvement de retour aux fortes études et le seconder, autant qu'il est en nous, que nous avons jugé utile de publier une traduction de la *Somme contre les Gentils*. Ce livre, où se trouvent exposées de la manière la plus complète les doctrines philosophiques du saint Docteur, est une introduction à peu près nécessaire à la *Somme théologique*. Il serait superflu de le louer aujourd'hui, parce que son éloge se répète et se confirme depuis six siècles sans contradiction sérieuse. Il suffira d'en donner un aperçu sommaire pour en faire comprendre toute l'importance.

Plusieurs auteurs ont pensé que saint Thomas entreprit cet ouvrage à la sollicitation de saint Raimond de Pennafort. Cet apôtre zélé, qui portait aussi l'habit de saint Dominique, travaillait alors de tout son pouvoir à la conversion des Maures, tandis que les rois de Castille et d'Aragon cherchaient à les détruire par les armes. Afin de mieux réussir à faire briller la lumière de la vérité et pour assurer ses pacifiques conquêtes, il pria saint Thomas, dont le nom était déjà connu au loin, de lui envoyer un traité où se trouveraient exposés les dogmes catholiques et qui comprendrait en même temps une réfutation directe des doctrines mises en vogue par quelques philosophes arabes dont les principaux sont Avicenne et Averrhoès. Notre saint se mit donc à l'œuvre et écrivit son livre intitulé *Somme de la foi catholique contre les Gentils*, qui parut si propre à remplir le but pour lequel il fut composé, que plus tard on le traduisit en hébreu et en grec.

Il ne faudrait pas s'imaginer que cet ouvrage, ainsi que le titre semble l'indiquer et qu'on pourrait le supposer d'après les circonstances dans lesquelles il parut, est dirigé uniquement contre quelques erreurs particulières. Saint Thomas se place toujours au point de vue le plus élevé, et ici, comme dans sa *Somme théologique*, embrassant toutes les vérités d'un seul coup d'œil, il en fait un exposé lumineux pour instruire ceux qui ignorent et résoudre par des réponses péremptoires

les difficultés de ceux qui savent déjà; seulement la méthode est changée. Comme la Théologie n'est autre chose que l'ensemble des vérités révélées, le saint Docteur dans la *Somme théologique* met en première ligne l'autorité divine, et il n'a jamais recours aux arguments tirés de la raison naturelle que pour corroborer sa thèse. Dans le livre qui nous occupe, et auquel on pourrait donner le titre de *Somme philosophique*, c'est le contraire qui a lieu. L'auteur prouve d'abord par les lumières de la raison chacune des vérités qu'il veut établir. C'est alors qu'il cite Aristote, l'oracle de la philosophie au Moyen-Age. Il ne marche cependant pas aveuglément sur ses traces, car il n'hésite pas à le corriger lorsqu'il s'égare, et à modifier ses doctrines toutes les fois qu'il en est besoin. Ensuite, il a toujours soin, pour donner à ses propositions le caractère de la certitude, de les appuyer sur quelque texte de la Sainte-Écriture ou sur un témoignage des Pères de l'Église.

Cette méthode, en effet, est parfaitement logique. L'expérience nous a depuis longtemps prouvé que la raison humaine s'égare infailliblement quand elle veut marcher seule. Il lui faut nécessairement un guide, et jamais elle ne sera sûre d'avoir rencontré la vérité, si elle n'a pas le soin de soumettre ses découvertes au contrôle de la foi. La foi est un flambeau qui nous montre la route et nous empêche de nous engager dans les voies de l'erreur; c'est la pierre de touche qui nous fait discerner le vrai et le faux et nous en découvre le mélange. Saint Thomas, l'une des plus fortes têtes, l'un des plus grands génies qui aient paru jusqu'ici, pouvait bien, semble-t-il, se croire le droit d'avoir quelque confiance en lui-même. Cependant jamais il ne fait un seul pas sans tenir les yeux fixés sur cette lumière ; et c'est précisément pour cela que, ne connaissant ni doute ni incertitude, il nous paraît si perspicace et si profond. D'ailleurs, il est indubitable que cette soumission si entière à l'autorité divine lui a attiré des grâces extraordinaires. Ces grâces, jointes aux ressources prodigieuses de son esprit, nous expliquent comment ses efforts furent couronnés du plus étonnant succès ; car nul ne pénétra plus avant dans les mystères de l'essence divine; personne ne posa d'une manière plus précise les questions qui se rattachent à l'origine des êtres, à leur essence et à leurs rapports, comme personne aussi ne donna des solutions plus exactes à tous ces différents problèmes.

Saint Thomas nous fait connaître lui-même dans son introduction les raisons qui lui ont fait adopter cette méthode. L'unique occupation du sage doit être de rechercher la vérité qui le met en communication avec Dieu et le conduit au séjour de l'immortalité. Les vérités que nous

pouvons connaître sont de deux sortes : les vérités surnaturelles ou révélées, et celles-là sont au-dessus de la raison ; viennent en second lieu les vérités naturelles : nous pouvons à l'aide des lumières de notre intelligence découvrir ces dernières. Cependant dans la condition présente de l'homme déchu, il est souvent indispensable d'invoquer l'autorité divine : d'abord, parce que les hommes manquent, pour la plupart, du temps ou des moyens intellectuels nécessaires pour se livrer à cette étude et en retirer quelque fruit ; un autre motif, qui est le principal, c'est que même chez les plus capables, « la raison hu-« maine est le plus souvent embarrassée par l'erreur dans ses recher-« ches, parce que notre esprit, faible dans ses jugements, se laisse « aller à l'illusion. Il en résulte que beaucoup de personnes conti-« nueraient à douter de ce qui est démontré avec la dernière évidence. « Il arrive aussi qu'il se mêle aux vérités parfaitement prouvées des « choses fausses qui, loin d'être rigoureusement établies, reposent « seulement sur une raison plausible ou sur un sophisme que l'on « prend quelquefois pour une démonstration réelle. Voilà pourquoi « il est devenu nécessaire que la vérité, même concernant les choses « divines, fût proposée aux hommes avec une certitude inébranlable « par la voie de la foi » (ch. IV).

Il ne faudrait pas conclure de là que saint Thomas veut anéantir la raison. Il enseigne positivement, au contraire, que l'homme ne peut en faire un plus noble usage que de l'appliquer à la méditation des choses mêmes qui la dépassent ; et il a constamment agi d'après ce principe, puisque jamais il n'entreprend la démonstration d'une vérité révélée sans apporter des arguments tirés de l'ordre naturel. Il doit en être ainsi ; car la foi et la raison sont deux lumières qui émanent de la même source, et il est impossible qu'elles se contredisent, à moins que la dernière, franchissant les limites qui lui ont été tracées, ne soit *accablée par l'éclat de la majesté qu'elle essaie de sonder* (Prov. XXV, 27). « Si le maître qui enseigne, dit le Docteur Angélique, ne cherche pas « à tromper, ce qui ne saurait être supposé en Dieu, les notions qu'il « fait entrer dans l'intelligence de son disciple font partie de sa science. « Or, les principes que nous connaissons naturellement sont gravés « en nous par la main divine, puisque Dieu lui-même est l'auteur de « notre nature. Donc ces principes se trouvent aussi dans la sagesse « divine ; et par conséquent, tout ce qui leur est contraire est aussi « opposé à la sagesse de Dieu et ne peut, par cela même, venir de lui. « Il faut donc conclure que les articles de foi divinement révélés ne « peuvent contrarier nos connaissances naturelles » (ch. VII).

Après avoir posé ce principe incontestable et d'une importance majeure, saint Thomas nous indique avec précision quel est le rôle de notre raison par rapport aux premières vérités. « Il est à propos d'ob-« server que les choses sensibles, qui sont pour la raison humaine le « principe de la connaissance, conservent en elles quelques traces de « la ressemblance divine, en ce qu'elles existent et qu'elles sont bon-« nes. Mais ces traces sont tellement imparfaites, qu'elles ne sau-« raient en aucune façon suffire pour nous révéler la substance « même de Dieu ; car les effets ont dans la manière d'être qui leur « est propre quelque ressemblance avec leurs causes, puisque le prin-« cipe actif produit un être semblable à lui. Toutefois, cette ressem-« blance entre l'effet et le principe actif n'est pas toujours complète. « Lors donc que la raison humaine veut connaître une vérité de foi « qui ne peut être parfaitement claire que pour ceux qui voient la « substance divine, elle peut à cette fin réunir des ressemblances « réelles, qui ne suffisent cependant pas pour démontrer cette vérité, « la rendre intelligible et la faire comprendre. Il est pourtant avanta-« geux à l'esprit humain de peser ces raisons, pourvu qu'il n'ait pas « la présomption de vouloir comprendre et de faire une démonstra-« tion rigoureuse, parce que, quand il s'agit d'objets si relevés, c'est « un véritable bonheur d'arriver à apercevoir quelque chose, bien « que cette vue soit faible et bornée » (ch. VIII).

Ces préliminaires établis, l'auteur annonce qu'il va traiter toutes les questions au point de vue de la raison humaine, afin de se placer sur un terrain qui lui soit commun avec ses adversaires ; puis il entre en matière. Il serait trop long de faire une analyse, même très rapide, de tout l'ouvrage. Nous devons nous borner à indiquer ici les questions qui y sont traitées et l'ordre raisonné suivant lequel elles sont disposées.

Dans le premier livre, à partir du chapitre X, il prouve en premier lieu qu'on ne peut établir l'existence de Dieu que par une démonstration *a posteriori*, c'est-à-dire en remontant des effets à leur cause. Il le considère ensuite en lui-même, sa nature, ses attributs et ses opérations.

Le second livre envisage Dieu créateur par rapport à la créature. Deux sortes de substances, spirituelles et matérielles : nature et qualités des premières ; l'âme humaine, son union avec le corps, son origine, sa durée ; nature et propriétés des substances non unies à des corps.

Le troisième livre met la créature en rapport avec Dieu. Distinction

du bien et du mal. Le bonheur; en quoi il n'est pas. Il consiste à voir Dieu; comment on peut le voir. La Providence et son gouvernement; réfutation de l'astrologie et du fatalisme. Des miracles et de la magie. Différentes questions sur les lois, le mariage, les vœux, le mérite, la grâce et la prédestination.

Ces trois parties forment déjà un tout, qui va être complété par un quatrième livre, où l'auteur, rentrant dans le domaine de la révélation proprement dite, traite des principaux dogmes de notre religion: la Trinité, l'Incarnation. Réponse aux hérétiques des premiers siècles qui ont attaqué ces vérités; les sacrements, la résurrection future, condition des bienheureux, le jugement dernier, état du monde après le jugement.

Tel est le plan général de ce bel ouvrage. Toutes les questions importantes y sont enchaînées dans un ordre merveilleux. Les preuves de raison ont été puisées, pour la plupart, aux deux sources principales de la philosophie, l'Ontologie et la Métaphysique, que personne ne comprit jamais mieux que l'Ange de l'École. Toutes les objections de l'incrédulité tant ancienne que moderne ont là leur réponse. Quelle que soit l'erreur que l'on ait à combattre, il suffit d'ouvrir la *Somme contre les Gentils*, et l'on est certain d'y trouver de quoi la réfuter victorieusement; car saint Thomas, qui connaissait la logique de l'erreur aussi bien que celle de la vérité, nous a fourni des armes contre tous les systèmes philosophiques imaginés avant lui et renouvelés depuis. Ces systèmes se résument dans le rationalisme, l'idéalisme, le sensualisme, l'athéisme, le panthéisme et le matérialisme. Il est donc impossible qu'une étude approfondie de ce livre ne porte aucun fruit et ne fasse pas avancer un lecteur sérieux de quelques pas vers la connaissance de la vérité. On n'a pas à craindre de s'égarer en suivant un tel guide. C'est ce que nous déclare solennellement le pape Urbain V, qui, dans sa bulle *Laudabilis Deus*, adressée à l'archevêque et à l'université de Toulouse, s'exprime en ces termes: « Ainsi que « nous vous l'enjoignons par ces présentes, notre volonté est que vous « receviez la doctrine du bienheureux Thomas comme l'expression « de la vérité et de la foi catholique, et que vous fassiez tous vos efforts pour la propager. »

Plusieurs personnes, sans doute, voulant se rendre compte des choses par elles-mêmes, regretteraient que la traduction ne fût pas accompagnée du texte latin : pour satisfaire ce légitime désir, nous le donnons en regard, après l'avoir minutieusement revu et fait disparaître les fautes innombrables dont fourmillent les anciennes éditions

Des notes expliquent, lorsqu'il en est besoin, les endroits difficiles. Enfin, ce qu'aucun éditeur n'a fait avant nous, nous reproduisons tous les passages des saints Pères et d'Aristote, auxquels saint Thomas renvoie très fréquemment et qu'il se contente d'indiquer. Chacun pourra donc y recourir facilement et s'épargner des recherches fort longues et souvent rebutantes. Les textes d'Aristote sont pris dans la meilleure des traductions latines que nous avons pu rencontrer, et qui fut collationnée par le célèbre helléniste Isaac Casaubon. L'ouvrage sera suivi d'une table analytique très complète, rédigée avec le plus grand soin.

Nous croirions manquer à un devoir si nous n'exprimions pas ici toute la reconnaissance dont nous sommes pénétré pour le vénérable et savant examinateur qui a bien voulu consentir à revoir ce travail. Tous ceux qui, pendant plus de trente ans, ont successivement reçu ses leçons, savent combien il a d'autorité en de pareilles matières. Aucune de ses observations n'a été repoussée, et nous nous sommes empressé de faire sur le manuscrit toutes les corrections indiquées par lui. Son suffrage nous inspire quelque confiance, parce qu'il nous paraît une garantie réelle, et, si cette traduction est accueillie avec bienveillance, c'est à lui, en grande partie, que nous attribuerons ce succès.

VÉRITÉ DE LA FOI CATHOLIQUE

CONTRE LES GENTILS.

LIVRE PREMIER.

INTRODUCTION.

CHAPITRE PREMIER.

Quel est le devoir du sage.

Ma bouche publiera la vérité et mes lèvres détesteront l'impiété [Prov. VIII. 7].

L'usage commun, que selon le sentiment d'Aristote on doit respecter lorsqu'il s'agit d'imposer des noms aux objets (1), a généralement prévalu d'appeler sages ceux qui ordonnent parfaitement les choses et administrent avec habileté. C'est pour cette raison que notre Philosophe, entre autres attributions que les hommes reconnaissent au sage, dit que c'est à lui qu'il appartient de mettre tout en ordre (2). Or, dans

(1) In quæstiones duo peccata incidunt quæ exponenda sunt. Peccatur enim aut mentiendo, aut discedendo a verbis quæ imposita sunt rebus ; nam et ab iis peccatur, qui quod non cadit ad aliquem cadere confirmant, et ab iis qui res minus usitatis et tritis nominibus appellant, ut qui hominem platanum appellant nominum impositorum fines transeunt (Arist., *Topic.* II, c. 1).

(2) Non ut sapienti præcipiatur, sed ut ille præcipiat; nec ut ille ab altero, sed ut ab eo minus sapienti suadeatur, decet (Arist. *Métaph.* I, c. 2).

DE VERITATE CATHOLICÆ FIDEI

CONTRA GENTILES.

LIBER PRIMUS.

PROŒMIUM.

CAPUT I.

Quod sit officium sapientis.

Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium (*Prov.* VIII, 7).

Multitudinis usus, quem in rebus nominandis sequendum Philosophus censet (Top. II, c. 1), communiter obtinuit, ut sapientes dicantur qui res directe ordinant et eas bene gubernant. Unde, inter alia quæ homines de sapiente concipiunt, a Philosopho ponitur (Metaphys. I, c. 2), quod sapientis est ordinare. Omnium autem gubernandorum et ordinandorum ad finem,

tout ce qui doit être réglé et ordonné relativement à une fin, la direction à prendre et l'ordre à établir doivent nécessairement être déterminés par cette fin. En effet, on peut dire qu'une chose est parfaitement disposée lorsqu'elle est mise dans un ordre convenable à sa fin particulière; et la fin de tout ce qui existe, c'est le bien. Aussi, voyons-nous que, dans les arts, il en est un qui règle les autres, parce qu'il est le premier, et pour ainsi dire la fin de ceux-ci. Par exemple, l'art du médecin passe avant celui du pharmacien, et fixe son objet, parce que la santé, qui est le but de la médecine, est aussi la fin dernière de tous les remèdes préparés dans les laboratoires. La même observation s'applique à l'art du pilote, par rapport à la construction des navires; à l'art militaire, relativement à l'équitation et à tous les préparatifs de guerre. Ces arts qui dominent ainsi les autres reçoivent la dénomination d'architectoniques ou arts principaux (3). Ceux qui les réduisent en pratique, et qu'on appelle architectes, prennent le nom de sages.

Cependant, comme ces artistes s'occupent seulement de rechercher la fin de certaines choses, ils n'arrivent pas à découvrir la fin générale de tous les êtres; et si on les considère comme sages, relativement à tel ou tel objet, c'est dans le sens de cette parole de l'Ecriture : ***J'ai posé le fondement comme un sage architecte*** [I Cor., III, 6] (4). Mais le nom de sage ne s'applique absolument qu'à celui qui médite sur la fin générale, qui est aussi le principe de tous les êtres. C'est ce qui fait dire au Philosophe que l'occupation du sage doit être de rechercher les causes premières (5).

(3) Duæ dominæ sunt materiei cognoscentesque artes : ea quæ utitur et ea quæ præest faciendorum operum facultati, ipsa, inquam, architectonica scientia (Arist., *Phys.* II, c. 2).

(4) La Vulgate porte : Ut sapiens architectus fundamentum posui.

(5) Oportet etenim primorum principiorum et causarum eam (scientiam) speculativam esse (Arist., *Méthaph.* I, c. 2).

---

gubernationis et ordinis regulam ex fine sumi necesse est. Tunc enim unaquæque res optime disponitur, quum ad suum finem convenienter ordinatur. Finis enim uniuscujusque est bonum. Unde videmus, in artibus, unam alterius esse gubernativam et quasi principem, ad quam pertinet ejus finis. Sicut medicinalis ars pigmentariæ principatur, et eam ordinat propter hoc quod sanitas, circa quam medicinalis versatur, finis est omnium pigmentorum, quæ arte pigmentaria conficiuntur. Et simile apparet in arte gubernatoria, respectu navifactivæ; et in militari, respectu equestris et omnis bellici apparatus. Quæquidem artes, aliis principantes, architectonicæ nominantur, quasi principales artes; unde et earum artifices, qui architectones vocantur, nomen sibi vindicant sapientum.

Quia vero prædicti artifices, singularium quarumdam rerum fines pertractantes, ad finem universalem omnium non pertingunt, dicuntur quidem sapientes hujus vel illius rei, secundum quem modum dicitur : *Ut sapiens architecton fundamentum posui* (I. *Cor.* III, 10). Nomen autem simpliciter sapientis illi soli reservatur, cujus consideratio circa finem universi versatur, qui etiam est uni-

Or, la fin dernière de chaque chose est dans l'intention de l'auteur et du moteur, et l'intelligence est le premier auteur et le moteur de tout ce qui existe. C'est ce qui sera démontré plus loin [l. II, c. 23 et 24]. Il faut donc que la fin dernière et universelle soit le bien de l'intelligence, c'est-à-dire la vérité. Donc la vérité est la fin nécessaire de tout être, et la sagesse doit s'appliquer particulièrement à considérer cette fin. C'est pour cela que la sagesse divine nous affirme qu'elle est venue parmi les hommes revêtue de notre chair, pour manifester la vérité, lorsqu'elle dit : *Je suis né et je suis venu au milieu du monde pour rendre témoignage à la vérité* [Jean, XVIII, 37].

Aristote enseigne que la première philosophie, c'est la connaissance de la vérité (6); non de toute espèce de vérité, mais de celle dont découlent toutes les autres, et qui n'est que le principe où tout a puisé l'être ; d'où il résulte que sa vérité est la source de toute vérité, car les choses sont ordonnées par rapport à la vérité comme elles le sont par rapport à l'être (7).

Lorsqu'il y a contrariété entre deux choses, c'est encore au sage qu'il appartient de défendre l'une et de réfuter l'autre ; de même que la médecine rend la santé en chassant la maladie. Par conséquent, si son office particulier est de rechercher la vérité dans son premier principe et de discuter les autres, il doit aussi combattre l'erreur, son

(6) Recte autem se habet philosophiam scientiam veritatis comtemplatricem appellasse ; speculativæ enim finis veritas, praticæ autem opus (*Métaph.* II, c. 1).

(7) Nescimus verum absque causa. Quare verissimum etiam est id quod posterioribus, ut vera sint, causa est. Propter quod principia semper existentium necesse est verissima esse. Nec enim aliquando vera, nec illis ut sint, aliquid aliud causa est, sed illa cæteris. Quare ut secundum esse unumquodque se habet, ita etiam secundum veritatem (*Métaph* II, c. 1).

---

versitatis principium. Unde, secundum Philosophum (Metaph. I, c. 2), sapientis est causas altissimas considerare.

Finis autem ultimus uniuscujusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem auctor et motor universi est intellectus, ut infra ostendetur (l. II, c. 23 et 24). Oportet ergo ultimum finem universi esse bonum intellectus; hic autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi, et circa ejus finem et considerationem principaliter sapientiam insistere. Et ideo, ad veritatis manifestationem, divina Sapientia carne induta se venisse in mundum testatur dicens : *Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati* (Joann. XVIII, 37).

Sed et primam philosophiam Philosophus (Metaphys. II, c. 1) determinat esse scientiam veritatis, non cujuslibet, sed ejus veritatis, quæ est origo omnis veritatis, scilicet quæ pertinet ad primum principium essendi omnibus ; unde et sua veritas est omnis veritatis principium (Metaphys. II, c. 1). Sic enim est dispositio rerum in veritate, sicut in esse.

Ejusdem autem est unum contrariorum prosequi, et aliud refutare ; sicut medicina sanitatem operatur, ægritudinem vero excludit. Unde sicut sapientis est veritatem præcipue de primo principio meditari et de aliis disserere, ita ejus est falsitatem contrariam impugnare. Convenienter ergo, ex ore Sapientiæ, duplex sapientis officium in verbis propositis demonstratur, scilicet :

contraire. C'est donc avec raison que, dans le passage rappelé plus haut, la sagesse elle-même nous indique que le double devoir du sage est de répandre d'abord la vérité divine qu'il a trouvée dans ses méditations, suivant cette parole : ***Ma langue publiera la vérité,*** et en second lieu, d'attaquer l'erreur qui lutte contre la vérité ; c'est ce qui résulte de ces autres paroles : ***Et mes lèvres détesteront l'impiété.*** Ce mot désigne l'erreur opposée à la vérité divine. Elle l'est encore à la vertu de religion, qui s'appelle également piété, et c'est cette opposition qui lui fait donner le nom d'impiété.

CHAPITRE II.

But de l'auteur.

De toutes les occupations auxquelles peuvent se livrer les hommes, la plus parfaite, la plus sublime, la plus utile et la plus agréable est l'étude de la sagesse.

1° Elle est la plus parfaite, parce que l'homme participe à la vraie béatitude en proportion du zèle avec lequel il recherche la sagesse. C'est ce qui fait dire au sage : ***Heureux l'homme qui demeurera dans la sagesse*** [Eccl., XVI, 22].

2° Elle est la plus sublime, car c'est par elle que l'homme ressemble davantage à la Divinité, qui a tout fait par la sagesse. Et parce que la ressemblance provoque l'amour, l'étude de la sagesse nous unit plus étroitement à Dieu par l'amitié. C'est pourquoi la sagesse dit encore qu'elle ***est un trésor infini pour les hommes, et ceux qui y vont puiser deviennent participants de l'amitié de Dieu*** [*Sap.*, VII, 14].

---

veritatem divinam, quæ antonomastice est veritas, meditari et meditatam eloqui, quod tangit quum dicit : *Veritatem meditabitur guttur meum;* et errorem contra veritatem impugnare, quod tangit quum dicit : *Et labia mea detestabuntur impium,* per quod falsitas contra divinam veritatem designatur, quæ religioni contraria est, quæ pietas nominatur ; unde etiam falsitas contraria ei impietatis sibi nomen assumit.

CAPUT II.

Quæ sit auctoris intentio.

Inter omnia vero studia hominum, sapientiæ studium est perfectius, sublimius et utilius et jucundius.

1° Perfectius quidem, quia, in quantum homo sapientiæ studio dat se, in tantum veræ beatitudinis jam aliquam partem habet. Unde Sapiens dicit : *Beatus vir qui in sapientia morabitur* (*Eccl.* XIV, 22).

2° Sublimius autem est, quia per ipsum homo ad divinam similitudinem præcipue accedit, qui (Deus) omnia in sapientia fecit. Unde quia similitudo causa est dilectionis, sapientiæ studium præcipue Deo per amicitiam conjungit ; propter quod dicitur quod *sapientia est infinitus thesaurus hominibus; quo qui usi sunt, facti sunt participes amicitiæ Dei* (*Sap.* VII, 14).

3° Utilius autem est, quia per ipsam sa-



3° Elle est la plus utile, parce que la sagesse nous fait parvenir au séjour de l'immortalité. ***Le désir de la sagesse conduit au royaume éternel*** [*Sap*. VI, 21].

4° Elle est la plus agréable, car ***on n'éprouve pas d'amertume à converser avec la sagesse, et ceux qui vivent avec elle ne ressentent pas l'ennui, mais plutôt l'allégresse et la joie*** [*Sap*. VIII, 16].

Plein de confiance dans la miséricorde divine, j'essaie de remplir ce devoir du sage, bien que cette entreprise dépasse mes forces. Mon intention est de démontrer, selon mes faibles moyens, la vérité professée par la foi catholique, en repoussant les erreurs contraires. Car, pour me servir des paroles du bienheureux Hilaire, « je sens que le premier « devoir que j'ai à remplir envers Dieu, pendant ma vie, est de consa« crer mes écrits et toutes les facultés de mon âme à le faire con« naître » (1).

Il est cependant difficile d'attaquer chaque erreur en particulier, pour deux raisons.

La première, c'est que nous ne connaissons pas assez les sacriléges inventions de tous les esprits égarés, pour tirer de leurs enseignements mêmes des arguments capables de renverser leurs erreurs. C'est la méthode qu'ont suivie les premiers docteurs pour détruire les doctrines erronées des Gentils, dont ils pouvaient connaître les dogmes, parce qu'ils avaient été eux-mêmes du nombre des Gentils, ou du moins qu'ayant vécu au milieu d'eux, ils avaient étudié leurs doctrines.

(1) Voici le texte même de saint Hilaire :
« Ego quidem hoc vel præcipuum vitæ meæ officium debere me tibi, Pater Omnipotens Deus, conscius sum, ut te omnis sermo meus et sensus loquatur. Neque enim ullum aliud majus præmium hic ipse usus mihi a te concessus loquendi potest referre quam ut prædicando te tibi serviat (Hilar. Pictav., *De Trinit.*, lib. I, n. 37).

---

pientiam ad immortalitatis regnum pervenitur; *concupiscentia itaque sapientiæ deducet ad regnum perpetuum* (Sap. VI, 21).

4° Jucundius autem est, quia *non habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus illius, sed lætitiam et gaudium* (Sap. VIII, 16).

Assumpta igitur ex divina pietate fiducia sapientis officium prosequendi, quamvis proprias vires excedat, propositum nostræ intentionis est veritatem, quam fides catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios. Ut enim verbis Hilarii utar, « ego hoc vel « præcipuum vitæ meæ officium debere me « Deo conscius sum, ut eum omnis sermo « meus et sensus loquatur » (De Trinit. I, 37).

Contra singulorum autem errores difficile est procedere propter duo :

Primo, quia non ita sunt nobis nota singulorum errantium dicta sacrilega, ut, ex his quæ dicunt, possimus rationes assumere ad eorum errores destruendos. Hoc enim modo usi sunt antiqui doctores in destructionem errorum Gentilium, quorum positiones scire poterant, quia et ipsi Gentiles fuerant, vel saltem inter Gentiles conversati et in eorum doctrinis eruditi.

Secundo, quia quidam eorum, ut Mahu-

La seconde raison, c'est que parmi eux il y en a, comme les Mahométans et les Païens, qui ne s'accordent pas avec nous pour reconnaître l'autorité d'une écriture qui puisse les convaincre. Nous pouvons disputer contre les Juifs, en nous appuyant sur l'Ancien-Testament, comme nous opposons le Nouveau aux hérétiques. Mais pour les premiers, ils n'admettent ni l'un ni l'autre; en sorte que nous sommes dans la nécessité de recourir à la raison naturelle, à laquelle tous sont obligés de se soumettre, bien que ses lumières ne suffisent pas pour pénétrer les choses divines.

En même temps que j'examinerai chaque vérité, j'indiquerai les erreurs qu'elle repousse, et je ferai voir comment la vérité qui est susceptible de démonstration concorde avec la foi de la religion chrétienne.

CHAPITRE III.

Ce que nous affirmons de Dieu appartient à deux ordres de vérités.

Toutes les vérités ne peuvent pas se démontrer de la même manière. Il est d'un homme habile de chercher à pénétrer en chaque chose aussi avant que le permet sa nature, ainsi que l'observe très judicieusement le Philosophe et que l'insinue Boèce (1). Il est donc nécessaire

(1) Est hominis bene instituti tantam in unoquoque genere subtilitatem desiderare, quantam rei ipsius natura recipit (Arist., *Ethic.* I, c. 1).
Age igitur, ingrediamur, et unumquodque ut intelligi atque capi potest dispiciamus; nam sicut optime dictum videtur, eruditi est hominis unumquodque ut ipsum est, ita de eo fidem capere tentare (Boetius, *De Trinitate*, c. 2).

metistæ et Pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicujus scripturæ, per quam possint convinci; sicut contra Judæos disputare possumus per Vetus Testamentum; contra hæreticos, per Novum. Hi vero neutrum recipiunt. Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur; quæ tamen in rebus divinis deficiens est.

Simul autem veritatem aliquam investigantes ostendemus, qui errores per eam excludantur, et quomodo demonstrativa veritas fidei christianæ religionis concordet.

CAPUT III.

Quod in his, quæ de Deo confitemur, duplex est veritatis modus.

Quia vero non omnis veritatis manifestandæ modus est idem, disciplinati autem hominis est tantum de unoquoque fidem capere tentare, quantum natura rei permittit, ut a Philosopho optime dictum est (Ethic. I, c. 1), et ut Boetius introducit (De Trinit. c. 2), necesse est prius osten-

d'indiquer d'abord le moyen que l'on peut employer pour rendre évidente la vérité proposée.

Nous admettons, par rapport à Dieu, des vérités de deux sortes. Les unes dépassent les facultés de l'esprit humain, comme celle-ci : Il y a en Dieu trinité et unité. Il en est aussi que la raison naturelle peut découvrir, par exemple : Il existe un Dieu ; ce Dieu est unique, et autres semblables concernant l'Être divin, et que les philosophes, éclairés par les seules lumières naturelles, ont établies par voie de démonstration.

Que parmi les attributs divins intelligibles il y en ait qui dépassent toutes les forces de la raison humaine, c'est une vérité de la dernière évidence. En effet :

1o Comme le principe de toute connaissance que la raison peut acquérir relativement à un être est l'intelligence de sa substance elle-même, parce que selon la doctrine du Philosophe la base de toute démonstration, c'est l'essence de la chose (2), il est nécessaire que les propriétés connues d'un objet soient conformes à la notion que nous avons de sa substance. C'est pourquoi, si l'intelligence humaine comprend la substance d'une chose, par exemple, d'une pierre ou d'un triangle, aucune de ses qualités intelligibles ne dépassera la raison de l'homme. Nous ne pouvons pas en arriver là par rapport à Dieu, car l'esprit humain ne saurait parvenir au moyen de ses forces naturelles à comprendre sa substance, puisque dans la condition où nous sommes pendant la vie présente, toute connaissance qui passe dans notre intelligence commence par un sens. C'est pourquoi tout ce

(2) Omnis definitio eo pertinet ut quod res sit atque essentiam declaret ; demonstrationes autem omnes non quid res sit concludunt, sed ante demonstrationem id positum ac perceptum esse debet (Arist., *Analytic. poster.* II, c. 3).

Aristote emploie fréquemment cette manière de parler : *quod quid est,* ou *quod quid erat esse*, pour exprimer l'essence, ou encore, dans son langage, la *Quiddité*, c'est-à-dire ce qui fait qu'une chose existe de telle manière et n'est pas autre.

---

dere quis modus possibilis sit ad veritatem propositam manifestandam.

Est autem in his, quæ de Deo confitemur, duplex veritatis modus. Quædam namque vera sunt de Deo, quæ omnem facultatem humanæ rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quædam vero sunt, ad quæ etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia hujusmodi; quæ etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis.

Quod autem sint aliqua intelligibilium divinorum, quæ humanæ rationis penitus excedant ingenium, evidentissime apparet.

1o Quum enim principium totius scientiæ, quam de aliqua re ratio percipit, sit intellectus substantiæ ipsius, eo quod, secundum doctrinam Philosophi (Anal. post. II, c. 3), demonstrationis principium est *quod quid est,* oportet quod secundum modum, quo substantia rei intelligitur, sit eorum modus, quæ de re illa cognoscuntur. Unde, si intellectus humanus alicujus rei substantiam comprehendit, puta lapidis vel trianguli, nullum intelligibilium illius rei

qui ne tombe pas sous l'un des sens ne peut être saisi par l'esprit de l'homme, si ce n'est en tant que la connaissance de ces choses est recueillie par le canal des sens. Or, les êtres sensibles ne peuvent amener notre intelligence à voir en eux la nature de la substance divine, puisqu'ils sont des effets dont la puissance est loin d'égaler celle de la cause. Cependant, les objets sensibles conduisent notre esprit à la science des choses divines : c'est par eux qu'il connaît l'existence de Dieu, et les attributs qu'il faut nécessairement admettre dans le premier principe (3). Parmi les qualités intelligibles qui sont en Dieu, il y en a donc qui sont à la portée de la raison humaine, et d'autres qui la dépassent absolument.

2° On peut encore se convaincre de la même vérité en distinguant différents degrés dans ce qui est intelligible. De deux esprits dont l'un est plus pénétrant que l'autre, celui qui est plus élevé comprend beaucoup de choses que le second est dans l'impossibilité de saisir.

(3) On voit qu'il s'agit ici d'une double démonstration : la première *a priori*, dont l'objet est la nature ou la *quiddité* divine, qui échappe aux sens; la seconde *a posteriori*, qui établit l'existence de Dieu au moyen de ses effets. Saint Thomas admet cette dernière par rapport à Dieu; il rejette l'autre comme impossible.—Il semble tout d'abord que ce passage favorise la théorie sensualiste sur l'origine des idées qui, selon Locke et Condillac, ne sont que des sensations transformées. Il n'en est rien cependant si l'on examine avec attention la manière dont elles se produisent. Elles ont une double origine, l'expérience et la raison. Il faut admettre conjointement ces deux sources si l'on veut éviter, à la fois, deux systèmes exclusifs qui sont l'*empirisme sensualiste* et l'*idéalisme*. Il est évident que la perception externe dont nos sens sont les organes donne naissance aux idées des objets physiques; quant aux idées des choses métaphysiques, elles nous arrivent par la raison. Mais cette raison ne saurait se développer que par le langage; car, dit un philosophe, *si l'homme parle*, c'est-à-dire s'il émet des idées, *c'est parce qu'on lui a parlé*. Or, le langage et avec lui les idées qu'il exprime nous sont transmis par deux sens, l'ouïe ou la vue, selon que la parole est articulée ou représentée par des signes ; en sorte qu'il est vrai de dire que toute connaissance, même des choses que les sens ne sauraient saisir, commence et arrive à l'intelligence par un sens. C'est ce qui fait dire à saint Paul : *Fides ex auditu* (Rom. c. x, v. 17). Et c'est ainsi qu'il faut entendre ce principe dont les partisans du système sensualiste ont si étrangement abusé : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit sub sensu.*

---

facultatem humanæ rationis excedet. Quod-quidem nobis circa Deum non accidit. Nam ad substantiam ipsius capiendam, intellectus humanus non potest naturali virtute pertingere, quum intellectus nostri, secundum modum præsentis vitæ, cognitio a sensu incipiat. Et ideo ea quæ in sensu non cadunt non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus eorum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt, et in eis divina substantia videatur *quid sit*, quum sint effectus causæ virtutem non adæquantes. Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem, ut cognoscat de Deo *quia est*, et alia hujusmodi, quæ oportet attribui primo principio. Sunt igitur quædam intelligibilium divinorum, quæ humanæ rationi sunt pervia; quædam vero, quæ omnino vim humanæ rationis excedunt.

2° Adhuc, Ex intelligibilium gradibus idem est facile videre. Duorum enim, quorum unus alio rem aliquam intellectu subtilius intuetur, ille cujus intellectus est elevatior, multa intelligit quæ alius omnino capere non potest; sicut patet in rustico, qui nullo modo philosophiæ subtiles consi-

C'est ce qui paraît avec évidence dans un homme complétement illettré qui ne saurait s'élever aux considérations subtiles de la philosophie. Cependant, l'intelligence de l'ange l'emporte bien davantage sur celle de l'homme que l'esprit du meilleur philosophe sur celui de l'ignorant le plus grossier. La raison en est que les deux termes de cette dernière différence sont compris dans les limites de l'espèce humaine, qui est considérablement dépassée par les esprits angéliques; car l'ange connaît Dieu par des effets beaucoup plus excellents que ceux qui sont visibles à l'homme.

Si la substance de l'ange, qui lui fait connaître Dieu d'une connaissance naturelle, est plus noble que les être sensibles et même que l'âme qui élève l'intelligence humaine à la connaissance de l'Être divin, la différence est bien plus grande encore entre l'intelligence de Dieu et celle de l'ange qu'entre l'intelligence angélique et celle de l'homme; car l'intelligence de Dieu est aussi étendue que sa substance. C'est pourquoi il comprend parfaitement sa propre nature et tout ce qui est intelligible en lui-même, tandis que l'ange ne connaît pas naturellement l'essence divine, parce que sa substance elle-même, qui lui fait connaître Dieu, est un effet dont la vertu ne peut égaler celle de la cause.

D'où il faut conclure que l'ange ne saisit pas par une connaissance naturelle tout ce que Dieu comprend en lui-même, et que la raison humaine ne saurait parvenir à l'intelligence de tout ce que l'ange aperçoit en vertu de sa capacité naturelle. De même donc que l'on considérerait comme parvenu au plus haut degré de la folie l'ignorant qui soutiendrait que toutes les doctrines philosophiques sont fausses, parce que ces questions dépassent son intelligence; ainsi, et à beaucoup plus forte raison, devrait-on traiter l'homme d'insensé, s'il

derationes capere potest. Intellectus autem angeli plus excedit intellectum humanum, quam intellectus optimi philosophi intellectum rudissimi idiotæ; quia hæc distantia inter speciei humanæ limites continetur, quos angelicus intellectus excedit. Cognoscit quidem angelus Deum ex nobiliori effectu quam homo, quanto ipsa substantia angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur naturali cognitione, est dignior rebus sensibilibus et etiam ipsa anima, per quam intellectus humanus in Dei cognitionem ascendit. Multoque amplius intellectus divinus excedit angelicum, quam angelicus humanum. Ipse enim intellectus divinus sua capacitate substantiam suam adæquat et ideo perfecte de se intelligit quid est, et omnia cognoscit quæ de seipso intelligibilia sunt; non autem naturali cognitione angelus de Deo cognoscit quid est, quia et ipsa substantia angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur, est effectus causæ virtutem non adæquans. Unde non omnia, quæ in seipsò Deus intelligit, angelus naturali cognitione capere potest; nec ad omnia, quæ angelus naturali sua virtute intelligit, humana ratio sufficit capienda. Sicut igitur maximæ amentiæ esset idiota, qui ea quæ a philosopho proponuntur falsa esse assereret, propter hoc quod ea capere non potest;

soupçonnait de fausseté les dogmes divinement révélés par le ministère des anges, sous prétexte qu'ils n'offrent pas de prise à la raison.

3° Nous avons une nouvelle preuve de cette vérité lorsque nous voyons tous les jours combien de choses nous échappent dans les objets que nous cherchons à connaître. Nous ignorons un grand nombre de propriétés des êtres sensibles et nous ne pouvons pas découvrir parfaitement le principe de celles que nous saisissons par le moyen des sens. La raison humaine se trouve donc bien plus encore dans l'impossibilité de scruter tout ce qui est intelligible dans cette substance si excellente qui la dépasse de si loin.

Aristote est de ce sentiment, lorsqu'il dit que notre intelligence est, relativement aux premiers des êtres qui sont les plus apparents dans la nature, comme l'œil de la chauve-souris par rapport au soleil (4). L'Écriture-Sainte rend elle-même témoignage à cette vérité par ces paroles : ***Avez-vous par hasard compris les voies de Dieu et pénétré la perfection du Tout-Puissant*** [Job. XI, 7]? ***Ce grand Dieu a vaincu notre science*** [XXVI, 26]. Et encore : ***Nous ne connaissons qu'en partie*** [I Cor. XIII, 9]. Donc nous ne pouvons pas rejeter comme faux tout ce qu'on nous affirme de Dieu, bien que notre raison ne puisse le pénétrer, ainsi que les Manichéens et beaucoup d'infidèles l'ont pensé (5).

(4) Cum difficultas duobus sit modis, fortassis causa ejus non rebus, sed nobis ipsis inest ; quemadmodum enim vespertilionum oculi ad lumen diei se habent, ita intellectus animæ nostræ ad ea quæ manifestissima onmium sunt (*Métaph.* II, c. 1).

(5) Quod dixi (In libro *De utilitate credendi*, c. 11) : *Multum interesse utrum aliquid mentis certa ratione teneatur, quod scire dicimus, an fame vel litteris credendum posteris utiliter commendetur ;* et paulo post : *Quod scimus igitur debemus rationi; quod credimus, auctoritati*, non sic accipiendum est, ut in sermone usitatiore vereamur nos dicere scire quod idoneis testibus credimus. Proprie quippe cum loquimur, id solum scire dicimus quod mentis firma ratione comprehendimus. Cum vero loquimur verbis consuetudini aptioribus, sicut loquitur etiam divina scriptura, non dubitemus dicere scire nos et quod percipimus nostri corporis sensibus, et quod fide dignis credimus testibus, dum tamen inter hæc et illud quid distet intelligamus (Aug. *Retract.*, lib. I., c. 14., n. 3).

---

ita et multo amplius nimiæ stultitiæ esset homo, si ea, quæ divinitus angelorum ministerio revelantur, falsa esse suspicaretur, ex hoc quod ratione investigari non possunt.

3° Adhuc, Idem manifeste apparet ex defectu, quem in rebus cognoscendis quotidie experimur. Rerum enim sensibilium plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum, quas sensu apprehendimus, rationem perfecte in pluribus invenire non possumus. Multo igitur amplius illius excellentissimæ substantiæ, transcendentis, omnia intelligibilia humana ratio investigare non sufficit. Huic etiam consonat dictum Philosophi, qui asserit, quod intellectus noster sic se habet ad prima entium, quæ sunt manifestissima in natura, sicut oculus vespertilionis ad solem (Metaph. II, c. 1).

Huic etiam veritati sacra Scriptura testimonium perhibet. Dicitur enim : *Forsitan vestigia Dei comprehendes, et Omnipotentem usque ad perfectum reperies* (*Job*, II, 7)? Et : *Ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram* (XXXVI, 26). Et : *Ex parte cognoscimus* (I. *Cor.* XIII, 9). Non igitur omne quod de Deo dicitur, quamvis ratione investigari non possit, statim quasi falsum est abjiciendum, ut Manichæi et plures infidelium putaverunt (S. Aug. Retr. I, 14).

CHAPITRE IV.

Il convient de proposer aux hommes comme objet de la foi ce que nous connaissons naturellement sur Dieu.

Puisqu'on distingue deux sortes de vérités dans les attributs divins intelligibles, les unes que nous pouvons découvrir par les efforts de notre intelligence et les autres qui dépassent l'esprit humain, rien n'empêche de les proposer toutes à l'homme comme objet de foi divine.

C'est ce qu'il faut établir d'abord pour les vérités accessibles aux recherches de la raison, de peur qu'on ne s'imagine que, par cela même que la raison peut les atteindre, il serait inutile de les proposer à croire comme étant du domaine de la révélation surnaturelle.

Si l'on voulait abandonner à la raison seule le soin de rechercher ces vérités, il en résulterait trois inconvénients.

Le premier, c'est que la connaissance de Dieu serait le partage d'un petit nombre d'hommes, puisqu'ils sont privés pour la plupart du fruit d'une étude assidue, qui est la découverte de la vérité; et cela pour trois raisons.

D'abord, il en est beaucoup qui par l'effet d'une constitution vicieuse manquent naturellement de dispositions pour la science. C'est pourquoi ils ne peuvent se livrer à aucune étude capable de les faire parvenir au plus haut degré de la science humaine, qui est la connaissance de Dieu.

D'autres, ensuite, trouvent un obstacle dans la nécessité de s'occu-

---

CAPUT IV.

Quod divina naturaliter cognita convenienter hominibus credenda proponuntur.

Duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente, una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quæ omne ingenium humanæ rationis excedit, utraque convenienter divinitus homini credenda proponitur.

Hoc autem de illa primo ostendendum est, quæ inquisitioni rationis pervia esse potest; ne forte alicui videatur, ex quo ratione haberi potest, frustra id supernaturali inspiratione credendum traditum esse.

Sequerentur tamen tria inconvenientia, si hujus veritas solummodo rationi inquirenda relinqueretur.

Unum est, quod paucis hominibus Dei cognitio inesset. A fructu enim studiosæ inquisitionis, qui est veritatis inventio, plurimi impediuntur tribus de causis.

Quidam siquidem impediuntur, propter complexionis indispositionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum. Unde nullo studio ad hoc pertingere possent, ut summum gradum humanæ cognitionis attingerent, qui in cognoscendo Deum consistit.

per de leurs propres affaires, puisqu'il faut que parmi les hommes il y en ait qui se consacrent à l'administration des biens temporels. Il ne reste plus à ceux-là assez de temps pour examiner à loisir ces questions et faire les recherches nécessaires pour arriver à la découverte la plus avancée de l'intelligence humaine, savoir la notion de Dieu.

Il en est, enfin, qui sont arrêtés par la paresse; car il faut savoir beaucoup de choses avant d'arriver à celles que la raison peut découvrir en Dieu, puisque presque toutes les méditations de la philosophie tendent à nous le faire connaître. C'est pour cette raison que la métaphysique, qui a pour objet les choses divines, est de toutes les parties de la philosophie celle que l'on réserve pour l'étudier la dernière.

Ainsi donc, ce n'est qu'à force d'application et de peine que l'on parvient à découvrir cette vérité; et il en est peu qui veuillent s'imposer ce travail par amour de la science, bien que Dieu ait mis dans l'esprit humain un penchant naturel qui le porte vers elle.

Le second inconvénient, c'est que ceux qui pourraient enfin connaître ou découvrir cette vérité n'y parviendraient qu'avec peine et après un long espace de temps. Il en est ainsi, d'abord à cause de la profondeur des vérités de cette espèce que l'esprit humain ne peut trouver et saisir au moyen de la raison qu'après s'y être longtemps exercé; ensuite parce que des connaissances préliminaires très étendues sont absolument nécessaires, comme nous l'avons déjà dit. Cela vient encore de ce que pendant la jeunesse l'âme, agitée en sens divers par les mouvements des passions, n'est pas apte à rechercher une vérité si relevée; et ce n'est qu'en se calmant qu'elle devient sage et instruite:

Quidam vero impediuntur necessitate rei familiaris. Oportet enim esse, inter homines, aliquos qui temporalibus administrandis insistant, qui tantum tempus in otio contemplativæ inquisitionis non possent expendere, ut ad summum fastigium humanæ inquisitionis pertingerent, scilicet Dei cognitionem.

Quidam autem impediuntur pigritia. Ad cognitionem enim eorum quæ de Deo ratio investigare potest, multa præcognoscere oportet, quum fere totius philosophiæ consideratio ad Dei cognitionem ordinetur. Propter quod metaphysica, quæ circa divina versatur, inter philosophiæ partes ultima remanet addiscenda.

Sic ergo nonnisi cum magno labore studii ad prædictæ veritatis inquisitionem perveniri potest; quemquidem laborem pauci subire volunt pro amore scientiæ, cujus tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum.

Secundum inconveniens est, quod illi qui ad prædictæ veritatis cognitionem vel inventionem pervenirent, vix post longum tempus pertingerent, tum propter hujusmodi veritatis profunditatem, ad quam capiendam per viam rationis nonnisi post longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur; tum etiam propter multa quæ præexiguntur, ut dictum est; tum propter hoc quod, tempore juventutis, dum diversis motibus passionum anima fluctuat, non est apta ad tam altæ veritatis cognitionem, sed in quiescendo fit prudens et sciens, ut dicitur in septimo Physicorum (c. 3). Remaneret

c'est la réflexion du Philosophe (1). Si donc la voie de la raison était la seule qui pût nous conduire à la connaissance de Dieu, le genre humain resterait plongé dans les ténèbres de l'ignorance la plus profonde, puisque le petit nombre seulement, et encore après un temps très considérable, pourrait acquérir cette notion qui rend les hommes bons et parfaits.

Le troisième inconvénient, c'est que la raison humaine est le plus souvent embarrassée par l'erreur dans ses recherches, parce que notre esprit, faible dans ses jugements, se laisse aller à l'illusion. Il en résulte que beaucoup de personnes continueraient à douter de ce qui est démontré avec la dernière évidence, parce qu'elles ne connaissent pas la force de la démonstration, et surtout parce qu'elles voient les choses les plus contradictoires enseignées par ceux qui portent le nom de sages. Il arrive aussi qu'il se mêle aux vérités parfaitement prouvées des choses fausses qui, loin d'être rigoureusement établies, reposent seulement sur une raison plausible ou sur un sophisme que l'on prend quelquefois pour une démonstration réelle. Voilà pourquoi il est devenu nécessaire que la vérité, même concernant les choses divines, fût proposée aux hommes avec une certitude inébranlable par la voie de la foi.

C'est donc avec une sage prévoyance que la bonté divine a voulu que l'on admît comme articles de foi même les choses que la raison peut découvrir, afin que tous participent facilement à la connaissance de Dieu avec assurance et sans danger d'erreur. C'est ce qui fait dire à saint Paul : *Ne vivez plus comme les Gentils, qui suivent dans leur*

(1) Quod animo ob moralem virtutem sedatur, prudens aliquis fit et sciens. Quocirca infantes nec discere possunt, nec sensibus perinde dijudicare atque seniores, cum multa in eis perturbatio sit et motus. Sedantur autem et ad statum a natura perducuntur (Arist. *Physicæ auscultat.* VII, c. 3).

---

igitur humanum genus, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiæ tenebris; quum Dei cognitio, quæ homines maxime perfectos et bonos facit, nonnisi quibusdam paucis, et his paucis etiam post temporis longitudinem, proveniret.

Tertium inconveniens est, quod investigationi rationis humanæ plerumque falsitas admiscetur, propter debilitatem intellectus nostri in judicando et phantasmatum permixtionem. Et ideo apud multos in dubitatione remanerent ea, quæ sunt verissime etiam demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant, et præcipue quum videant a diversis, qui sapientes dicuntur, diversa doceri. Inter multa etiam vera, quæ demonstrantur, immiscetur aliquando aliquid falsum, quod non demonstratur, sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur, quæ interdum demonstratio reputatur. Et ideo oportuit, per viam fidei, fixa certitudine, ipsam veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi.

Salubriter ergo divina providit clementia, ut ea etiam quæ ratio investigare potest, fide tenenda præciperet; ut sic omnes de facili possent divinæ cognitionis participes esse, et absque dubitatione et errore.

Hinc est quod dicitur : *Jam non ambuletis*

conduite la vanité de leurs pensées et dont l'esprit est rempli de ténèbres [Eph. IV, 17, 18]. Isaie dit encore : *Je ferai que tous vos enfants seront instruits par le Seigneur* [Isaie, LIV, 13].

CHAPITRE V.

Il est convenable de proposer comme articles de foi les vérités que la raison ne saurait découvrir.

Il en est qui pensent, de leur côté, que l'on ne doit peut-être pas proposer à l'homme comme articles de foi les choses que sa raison ne peut découvrir, puisque la sagesse de Dieu pourvoit aux besoins de tous les êtres selon les lois de leur nature respective.

Il faut donc démontrer qu'il est nécessaire de présenter, comme devant être crues de foi divine, même les vérités supérieures à la raison ; car personne ne désire une chose et ne s'y porte avec ardeur s'il ne la connaît pas d'avance.

La Providence divine ayant destiné l'homme à un bien de beaucoup supérieur à tout ce que la faiblesse de notre nature peut goûter pendant cette vie, ce qui sera démontré plus loin [l. III, c. 147], elle a dû aussi diriger son intelligence vers quelque chose de plus élevé que tout ce qui est maintenant à la portée de la raison, afin qu'il apprît par là à désirer et à rechercher avec empressement un objet qui surpasse tout ce que nous possédons ici-bas.

Ceci regarde en particulier la religion chrétienne, qui promet spé-

---

sicut et gentes ambulant, in vanitate sensus sui, tenebris obscuratum habentes intellectum (*Eph.* IV, 17, 18). Et : *Ponam universos filios tuos doctos a Domino* (*Isai.* LIV, 13).

CAPUT V.

Quod ea, quæ ratione investigari non possunt, convenienter fide tenenda proponuntur.

Videtur autem quibusdam fortasse non debere homini ad credendum proponi illa, quæ ratio investigare non sufficit, quum divina Sapientia unicuique secundum modum suæ naturæ provideat.

Et ideo demonstrandum est, quod necessarium sit homini divinitus credenda proponi etiam illa, quæ rationem excedunt. Nullus enim desiderio et studio in aliquid tendit, nisi sit ei præcognitum.

Quia ergo ad altius bonum quam experiri in præsenti vita possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinantur, ut in sequentibus investigabitur (l. III, c. 147), oportuit mentem evocari in aliquid altius quam ratio nostra in præsenti possit pertingere ; ut sic disceret aliquid desiderare et studio tendere in aliquid, quod totum statum præsentis vitæ excedit.

Et hoc præcipue christianæ religioni competit, quæ singulariter bona spiritualia et æterna promittit. Unde et in ea plurima

cialement des biens spirituels et éternels, et par conséquent enseigne beaucoup de choses qui dépassent la portée de l'esprit humain. La loi ancienne au contraire, dont les promesses étaient temporelles, n'avait dans sa doctrine qu'un petit nombre d'articles au-dessus de la raison. C'est aussi pour ce motif que les philosophes, comme nous le fait voir Aristote (1), eurent soin, pour détourner les hommes des plaisirs sensuels et leur en faire rechercher de plus nobles, de leur prouver qu'il y a des biens plus excellents que tous ceux qui tombent sous les sens, et dont la jouissance procure une plus grande somme de bonheur à ceux qui pratiquent les vertus de la vie active ou de la vie contemplative.

Il est encore nécessaire de proposer ces vérités à la croyance des hommes pour qu'ils aient de Dieu une connaissance plus exacte; car nous ne le connaissons véritablement que si nous le considérons comme infiniment supérieur à l'idée que l'homme peut s'en former, parce que l'esprit humain ne saurait naturellement embrasser la substance divine, ainsi qu'il a été prouvé plus haut [ch. 3]. Si donc on propose à l'homme sur Dieu des vérités au-dessus de la raison, il est par là même confirmé dans cette pensée, que Dieu est un être plus parfait que tout ce qu'on pourrait imaginer.

Cette méthode est encore avantageuse en ce qu'elle arrête la pré-

(1) Ad virtutem morum plurimum valere videtur iis rebus delectari quibus oportet, easque odisse quæ odio dignæ sunt... Alii voluptatem summum bonum dicunt esse, alii contra magnum malum; quorum alii fortasse sibi persuaserunt etiam ita rem se habere; alii utilius hominum vitæ esse putant damnare voluptatem, eamque etiamsi malum non sit in numero malorum locare : multitudinem enim ad eam propensam esse, voluptatibusque servire; in contrariam partem igitur eam reflectere ac retrahere oportere (*Ethic.* lib. x, c. 1).

Aristote parle dans le même sens au ch. 5 du même livre, et au ch. 13 du VIIe liv., où il dit que le plaisir ne peut être considéré comme le souverain bien, et qu'il n'est véritable que lorsqu'il résulte de l'accomplissement d'un devoir.

---

humanum sensum excedentia proponuntur. Lex autem vetus, quæ temporalia promissa habebat, pauca proposuit, quæ humanæ rationis inquisitionem excederent. Secundum etiam hunc modum, philosophis cura fuit, ut patet septimo (c. 13) et decimo (c. 1 et 5) Ethicorum, ad hoc ut homines a sensibilium delectationibus ad honestatem perducerent, ostendere esse alia bona his sensibilibus potiora, quorum gustu multo suavius qui vacant activis vel contemplativis virtutibus delectantur.

Est etiam necessarium hujusmodi veritatem ad credendum hominibus proponi, ad Dei cognitionem veriorem habendam. Tunc enim solum vere Deum cognoscimus, quando ipsum esse credimus supra omne id, quod de Deo cogitari ab homine possibile est, eo quod naturalem hominis cognitionem divina substantia excedit, ut supra ostensum est (c. 3). Per hoc ergo quod homini de Deo aliqua proponuntur, quæ rationem excedunt, firmatur in homine opinio, quod Deus sit aliquid supra id quod cogitari potest.

Alia etiam utilitas inde provenit, scilicet præsumptionis repressio, quæ est mater erroris. Sunt enim quidam tantum de suo

somption, mère de l'erreur. Il s'en trouve, en effet, qui ont tant de confiance dans leur esprit, qu'ils pensent mesurer par leur intelligence toute la nature divine; en sorte qu'ils estiment vrai tout ce qui leur paraît tel et rejettent comme faux tout ce qu'ils ne peuvent comprendre. Afin donc que l'esprit humain, guéri de cette présomption, recherche humblement la vérité, il a été nécessaire de proposer à l'homme comme venant de Dieu des dogmes qui dépassent absolument son intelligence.

Aristote nous indique encore un troisième avantage. Simonide essayait de persuader à quelqu'un qu'il ne devait par chercher à connaître Dieu, mais appliquer son intelligence aux choses humaines, parce que l'homme doit savoir ce qui le touche, et l'être mortel connaître ce qui le concerne. Le Philosophe répond que l'homme doit faire effort pour s'élever autant que possible à ce qui est immortel et divin (2). C'est ce qui lui fait dire encore que, bien que notre science soit très bornée quand aux substances de l'ordre supérieur, nous sommes cependant très attachés à ce peu que nous possédons et nous le préférons à toutes les connaissances que nous pouvons avoir des substances inférieures (3); et ailleurs : que l'auditeur ressent la joie la plus vive lorsqu'il voit donner une solution logique et brève aux difficultés qui concernent les corps célestes.

Il résulte de tout cela que la connaissance des êtres les plus excel-

(2) Si mens cum homine comparata divinum quiddam est, vita quoque menti consentanea divina sit necesse est si cum humana conferatur. Neque vero nos oportet humana sapere ac sentire, ut quidam monent, cum simus homines; neque mortalia, cum mortales. Sed nos ipsos, quoad ejus fieri potest, a mortalitate vindicare atque omnia facere ut ei nostri parti quæ in nobis est optima convenienter vivamus (Arist. *Ethic.* lib. x, c. 7).

(3) Res superiores tametsi leviter attingere possumus, tamen ob ejus cognoscendi generis excellentiam, amplius oblectamur quam cum hæc nobis juncta omnia tenemus (Arist. *De Partib. animal.* lib. I, c. 5).

---

ingenio præsumentes, ut totam naturam divinam se reputent suo intellectu posse metiri, æstimantes scilicet totum esse verum quod eis videtur, et falsum quod eis non videtur. Ut ergo ab hac præsumptione humanus animus liberatus ad modestam inquisitionem veritatis perveniat, necessarium fuit homini proponi quædam divinitus, quæ omnino intellectus ejus excederent.

Apparet etiam alia ex dictis Philosophi in decimo Ethicorum (c. 7). Quum enim Simonides cuidam homini prætermittendam divinam cognitionem persuaderet, et humanis rebus ingenium applicandum oportere, inquiens humana sapere hominem et mortalia mortalem, contra eum Philosophus dicit, quod homo debet se ad immortalia et divina trahere quantum potest. Unde in libro primo de Partibus Animalium (c. 5) dicit, quod, quamvis parum sit quod de substantiis superioribus percipimus, tamen id modicum est magis amatum et desideratum omni cognitione quam de substantiis inferioribus habemus. Dicit etiam, in secundo Cœli et mundi, quod, quum de corporibus cœlestibus quæstiones possint solvi parva et topica solutione, contingit auditori ut vehemens sit gaudium ejus.

Ex quibus omnibus apparet, quod de

lents, quelque incomplète qu'elle soit, élève l'âme à un très haut degré de perfection. Par conséquent, bien que la raison humaine soit incapable de comprendre ces choses qui la dépassent, elle se perfectionne cependant beaucoup si elle les possède au moins en quelque manière par la foi. C'est pourquoi il est dit au livre de l'Ecclésiastique : ***Il vous a été montré un grand nombre de merveilles qui surpassent l'esprit de l'homme*** [III. 25]; et dans la première épître aux Corinthiens : ***Personne ne connaît ce qui est en Dieu, sinon l'esprit de Dieu. Pour nous, Dieu nous l'a révélé par son esprit*** [II, 10, 11].

CHAPITRE VI.

Il n'y a pas de légèreté à donner son assentiment aux choses de la foi, quoiqu'elles soient au-dessus de la raison.

Lorsque nous recevons comme de foi une vérité dont la raison humaine ne peut se rendre compte, nous ne croyons pas légèrement comme ceux qui admettent, suivant l'expression de saint Pierre, ***des fictions ingénieuses*** [II Petr. I, 16].

La sagesse divine elle-même, qui connaît parfaitement toutes choses, a daigné révéler aux hommes ses secrets, leur donner des preuves convaincantes de sa présence et rendre certaine la vérité de sa doctrine et de son inspiration, lorsque pour confirmer les dogmes qui sont au-delà de nos connaissances naturelles, elle a fait visiblement des œuvres qui surpassent les forces de la nature entière, comme la guérison miraculeuse des maladies, la résurrection des morts, des chan-

---

rebus nobilissimis quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animæ confert. Et ideo, quamvis ea, quæ supra rationem sunt, ratio humana plene capere non possit, tamen multum sibi perfectionis acquiritur, si saltem ea qualitercumque teneat fide. Et ideo dicitur : *Plurima supra sensum hominis ostensa sunt tibi* (*Eccl.* III, 25). Et : *Quæ sunt Dei nemo novit, nisi Spiritus Dei... Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum* (I. *Cor.* II, 10, 11).

CAPUT VI.

Quod assentire his quæ sunt fidei non est levitatis, quamvis supra rationem sint.

Hujusmodi autem veritati, cui ratio humana experimentum non præbet, fidem adhibentes non leviter credunt, quasi *doctas fabulas secuti*, ut secunda Petri (I, 16) dicitur.

Hæc enim divinæ sapientiæ secreta ipsa divina Sapientia, quæ omnia plenissime

gements surprenants dans les corps célestes et, ce qui est plus admirable encore, l'esprit humain saisi d'une inspiration en vertu de laquelle des hommes ignorants et simples se trouvaient, par le don de l'Esprit-Saint, subitement remplis de la plus haute sagesse et parlaient avec une facilité extraordinaire.

A la vue de ces prodiges, sans qu'il fût besoin de recourir à la violence des armes ou de promettre des plaisirs, la force de cette démonstration fut telle que, par la plus étonnante des merveilles, une foule innombrable composée non-seulement d'hommes sans lettres, mais encore des savants les plus renommés, se prononça pour la foi chrétienne, pour cette foi qui enseigne des dogmes hors de la portée de toute intelligence humaine, interdit les plaisirs sensuels, et nous apprend à mépriser tout ce qui est dans le monde.

Que l'esprit de l'homme donne son assentiment à de telles choses, c'est là un miracle du premier ordre. Dédaigner tout ce qui paraît à nos yeux pour n'aspirer qu'à des biens invisibles, c'est manifestement l'œuvre d'une inspiration divine. Et cela ne se fit pas d'une manière imprévue et par hasard; mais il est évident que ce fut le résultat d'une disposition divine. En effet, Dieu avait révélé longtemps auparavant ce dessein dans les oracles multipliés des prophètes, dont les livres sont en vénération parmi nous, parce qu'ils rendent témoignage à notre foi.

C'est de cette démonstration qu'il est question dans ces paroles : « *Le salut des hommes, ayant été premièrement annoncé par le Seigneur lui-même, nous a été confirmé par ceux qui l'avaient appris de lui. Et*

---

novit, dignata est hominibus revelare, quæ sui præsentiam et doctrinæ et inspirationis veritatem convenientibus argumentis ostendit, dum ad confirmandum ea, quæ naturalem cognitionem excedunt, opera visibiliter ostendit, quæ totius naturæ superant facultatem; videlicet in mirabili curatione languorum, mortuorum suscitatione, cœlestium corporum mirabili immutatione, et, quod est mirabilius, humanarum mentium inspiratione, ut idiotæ et simplices, dono Spiritus sancti repleti, summam sapientiam et facundiam in instanti consequerentur.

Quibus inspectis, prædictæ probationis efficacia, non armorum violentia, non voluptatum promissione, et, quod est mirabilissimum, inter persecutorum tyrannidem, innumerabilis turba non solum simplicium sed etiam sapientissimorum hominum ad fidem christianam convolavit; in qua omnem humanum intellectum excedentia prædicantur, voluptates carnis cohibentur, et omnia quæ in mundo sunt haberi contemptui docentur.

Quibus animos mortalium assentire et maximum miraculum est, et manifestum divinæ inspirationis opus, ut, contemptis visibilibus, sola invisibilia cupiantur. Hoc autem non subito neque casu, sed divina dispositione factum esse manifestum est ex hoc, quod hoc se facturum Deus multis ante Prophetarum prædixit oraculis, quorum libri penes nos in veneratione habentur, utpote nostræ fidei testimonium adhibentes.

Hujus quidem confirmationis modus tangitur : *Quæ* (scilicet humana salus) *quum*

Dieu lui-même a appuyé leur témoignage par les miracles, les prodiges et différentes distributions des dons de l'Esprit-Saint » [Hebr., II, 3, 4].

Cette conversion étonnante du monde à la foi chrétienne est elle-même la preuve la plus certaine de ces prodiges passés; en sorte qu'il n'est plus nécessaire qu'ils se reproduisent davantage, puisqu'on les voit encore avec évidence dans leurs effets. Quoique Dieu ne cesse, même de nos jours, de faire par ses saints des œuvres merveilleuses pour confirmer notre foi, ce serait pour nous quelque chose de plus surprenant que tous les miracles, que tout le monde eût été amené sans miracles, par des ignorants et les derniers des hommes, à croire des dogmes si relevés, à remplir des devoirs si difficiles, à espérer des biens si supérieurs aux sens.

Les sectaires qui veulent introduire l'erreur emploient des moyens tout opposés. Nous le voyons par l'exemple de Mahomet, qui gagna les peuples en leur promettant les plaisirs des sens, auxquels on se sent porté par la concupiscence de la chair. Otant tout frein à la volupté sensuelle, il leur donna aussi des lois conformes à ses promesses et auxquelles les hommes charnels sont toujours prêts à obéir. Il n'enseigna comme vérités que des choses qui sont facilement saisies par les esprits les plus médiocres à l'aide des lumières naturelles; et même il mêla à ces vérités des fables nombreuses et les dogmes les plus faux. Il ne chercha pas à s'autoriser de prodiges faits par une vertu surnaturelle et qui seuls rendent un témoignage suffisant à l'inspiration divine, puisque l'opération visible ne pouvant venir que de Dieu, elle prouve que le docteur de la vérité est invisiblement inspiré; mais

---

initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis, qui audierunt, in nos confirmata est, contestante Deo signis et portentis, et variis..... Spiritus sancti distributionibus (*Hebr.* II, 3,4).

Hæc autem tam mirabilis mundi conversio ad fidem christianam indicium certissimum est præteritorum signorum, ut ea ulterius iterari necesse non sit, quum in suo effectu appareant evidenter. Esset autem omnibus signis mirabilius, si, ad credendum tam ardua et operandum tam difficilia et ad sperandum tam alta, mundus absque mirabilibus signis inductus fuisset a simplicibus et ignobilibus hominibus; quamvis non cesset Deus, etiam nostris temporibus, ad confirmationem fidei, per sanctos suos miracula operari.

Hi vero, qui sectas errorum introduxerunt processerunt via contraria, ut patet in Mahumete, qui, carnalium voluptatum promissis, ad quorum desiderium carnalis concupiscentia instigat, populos illexit. Præcepta etiam tradidit promissis conformia, voluptati carnali habenas relaxans, quibus in promptu est a carnalibus hominibus obediri. Documenta etiam veritatis non attulit, nisi quæ de facili a quolibet mediocriter sapiente, naturali ingenio, cognosci possint; quin potius vera quæ docuit multis fabulis et falsissimis doctrinis immiscuit. Signa etiam non adhibuit supernaturaliter facta, quibus solum divinæ inspirationi conveniens testimonium adhibetur, dum operatio visibilis, quæ non potest esse nisi divina, ostendit doctorem veritatis invisibiliter inspiratum; sed dixit se in armorum

il se dit envoyé avec la force des armes, caractère que peuvent revendiquer aussi les voleurs de grand chemin et les tyrans.

Au commencement, il lui fut impossible de s'attacher même un petit nombre d'hommes sensés et versés dans les choses divines et humaines, mais ceux-là seulement qui, vivant dans les déserts à la manière des bêtes, ignoraient complétement les vérités divines. C'est avec cette multitude et par la violence des armes qu'il en contraignit d'autres à plier sous ses lois. Il n'a pour lui le témoignage divin d'aucun des prophètes venus avant lui. Au contraire, il altère dans une histoire pleine de fictions tout ce que contiennent l'Ancien et le Nouveau-Testament, ainsi qu'il est facile de s'en convaincre en examinant sa loi. C'est pour ce motif qu'il prit l'astucieuse précaution d'empêcher ses partisans de lire les livres des deux Testaments, de peur d'être par eux convaincu d'imposture. Il est donc bien évident que ceux-là croyaient légèrement qui ajoutaient foi à ses paroles.

CHAPITRE VII.

Il n'y a pas d'opposition entre les vérités accessibles à la raison et celles qui sont du domaine de la foi chrétienne.

Quoique la vérité de la foi chrétienne dépasse la portée de la raison humaine, il est impossible qu'elle soit en opposition avec les données qui forment naturellement le fond de la raison. En effet :

1° Il est évident que les données naturelles de la raison sont très conformes à la vérité ; en sorte qu'il n'est pas même possible de penser

---

potentia missum ; quæ signa etiam latronibus et tyrannis non desunt.

Ei etiam non aliqui sapientes in rebus divinis, et de divinis et humanis exercitati, a principio crediderunt, sed homines bestiales in desertis morantes, omnis doctrinæ divinæ prorsus ignari, per quorum multitudinem alios, armorum violentia, in suam legem coegit. Nulla etiam divina oracula præcedentium Prophetarum ei testimonium perhibent ; quin potius quasi omnia Veteris et Novi Testamenti documenta fabulosa narratione depravat, ut patet ejus legem inspicienti. Unde astuto consilio libros Veteris et Novi Testamenti suis sequacibus non reliquit legendos, ne per eos falsitatis argueretur. Et sic patet, quod ejus dictis fidem adhibentes leviter credunt.

CAPUT VII.

Quod veritati fidei christianæ non contrariatur veritas rationis.

Quamvis autem prædicta veritas fidei christianæ humanæ rationis capacitatem excedat, hæc tamen, quæ ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt.

1° Ea enim, quæ naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat, in tan-

qu'elles soient fausses. Il n'est pas non plus permis de regarder comme erroné ce qui appartient à la foi, lorsque cela est certainement attesté par Dieu même. Puis donc que le faux est opposé au vrai, ainsi que le prouvent clairement leurs définitions, il est impossible que les vérités de la foi contredisent les principes naturellement connus par la raison.

2° Si le maître qui enseigne ne cherche pas à tromper, ce qui ne saurait être supposé en Dieu, les notions qu'il fait entrer dans l'intelligence de son disciple font partie de sa science. Or, les principes que nous connaissons naturellement sont gravés en nous par la main divine, puisque Dieu lui-même est l'auteur de notre nature. Donc ces principes se trouvent aussi dans la sagesse divine; et par conséquent tout ce qui leur est contraire est aussi opposé à la sagesse de Dieu et ne peut, par cela même, venir de lui. Il faut donc conclure que les articles de foi divinement révélés ne peuvent contrarier nos connaissances naturelles.

3° Les raisons opposées embarrassent notre intelligence et l'empêchent d'arriver à la connaissance de la vérité. Si donc Dieu mettait en nous des notions contradictoires, il serait impossible à notre esprit de découvrir la vérité; ce qu'on ne peut attribuer à Dieu.

4° Ce qui est naturel ne peut être changé tant que la nature reste la même. Or, deux opinions contradictoires ne peuvent subsister ensemble dans le même sujet. Donc, Dieu n'impose pas à l'homme comme article de foi une opinion qui contredit une notion naturelle.

C'est ce qui fait dire à l'Apôtre : *La parole est proche de vous, elle est dans votre bouche : c'est la parole de la foi que nous vous annonçons* [Rom. x, 8]. Mais parce qu'elle dépasse la raison, quelques-uns pré-

---

tum ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare; nec id quod fide tenetur, quum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum diffinitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est illis principiis, quæ ratio naturaliter cognoscit, prædictam veritatem fidei contrariam esse.

2° Item, Illud idem, quod inducitur in animam discipuli a docente, doctoris scientia continet, nisi doceat ficte; quod de Deo nefas est dicere. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, quum ipse Deus sit auctor nostræ naturæ. Hæc ergo principia etiam divina Sapientia continet. Quidquid igitur principiis hujusmodi contrarium est, est divinæ Sapientiæ contrarium; non igitur a Deo esse potest. Ea igitur quæ, ex revelatione divina, per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria.

3° Adhuc, Contrariis rationibus intellectus noster ligatur, ut ad veri cognitionem procedere nequeat. Si igitur contrariæ cognitiones nobis a Deo immitterentur, ex hoc a veritatis cognitione intellectus noster impediretur; quod a Deo esse non potest.

4° Amplius, Ea quæ sunt naturalia mutari non possunt, natura manente; contrariæ autem opiniones simul eidem inesse non possunt; non igitur contra cognitionem naturalem aliqua opinio vel fides homini a Deo immittitur.

Et ideo Apostolus dicit : *Prope est verbum in corde tuo et in ore tuo; hoc est verbum*

tendent qu'elle lui est opposée, ce qui est impossible. On encore peut établir la même chose par l'autorité de saint Augustin, qui dit au second livre de l'*Explication littérale de la Genèse : On ne peut en aucune façon nous opposer ce que la vérité nous découvre dans les livres saints tant de l'Ancien que du Nouveau-Testament* (1).

Il faut donc évidemment conclure de ce qui précède que, quelques objections que l'on fasse contre les enseignements de la foi, elles ne peuvent être légitimement prises dans les premiers principes naturels connus par eux-mêmes. Par conséquent, elles ne peuvent avoir aucune force démonstrative; mais ce ne sont que des raisons plausibles ou des sophismes qu'il est facile de réfuter.

CHAPITRE VIII.

Quel est le rôle de la raison humaine relativement aux premières vérités de la foi.

Il est à propos d'observer aussi que les choses sensibles, qui sont pour la raison humaine le principe de la connaissance (1), conservent en elles quelques traces de la ressemblance divine, en ce qu'elles existent et qu'elles sont bonnes. Mais ces traces sont tellement imparfaites qu'elles ne sauraient en aucune façon suffire pour nous révéler la substance même de Dieu; car si les effets ont dans la manière d'être

(1) Nihil credere de re obscura temere debemus ne forte quod postea veritas patefecerit, quamvis libris sanctis, sive Testamenti Veteris, sive Novi, nullo modo possit esse adversum, tamen propter amorem nostri erroris oderimus (*De Genesi ad litteram*, l. II, c. 18).

(1) Voir la note 3 du chapitre III.

---

fidei, quod prædicamus (*Rom.* X, 8). Sed quia superat rationem, a nonnullis reputatur quasi contrarium; quod esse non potest. Huic etiam auctoritas Augustini concordat, qui, in secundo *Super Genesim ad litteram* (c. 18), dicit sic : « Illud quidem, quod veritas patefacit, libris sanctis sive Veteris Testamenti sive Novi nullo modo potest esse adversum. »

Ex quo evidenter colligitur, quæcumque argumenta contra fidei documenta ponantur, hæc ex principiis primis naturæ inditis, per se notis, non recte procedere. Unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticæ; et sic ad ea solvenda locus relinquitur.

CAPUT VIII.

Qualiter se habeat humana ratio ad veritatem fidei primam.

Considerandum etiam videtur, quod res quidem sensibiles, ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit, aliquale vestigium in se divinæ imitationis retinent (videlicet quod sunt, et bonæ sunt), ita tamen imperfectum est illud vestigium, quod ad declarandam ipsius Dei substantiam omnino insufficiens invenitur. Habent enim effectus suarum causarum, suo modo, similitudinem, quum agens agat sibi simile; non tamen

qui leur est propre quelque ressemblance avec leurs causes, puisque le principe actif produit un être semblable à lui, toutefois, cette ressemblance entre l'effet et le principe actif n'est pas toujours complète.

Lors donc que la raison humaine veut connaître une vérité de foi qui ne peut être parfaitement claire que pour ceux qui voient la substance divine, elle peut à cette fin réunir des ressemblances réelles, qui ne suffisent cependant pas pour démontrer cette vérité, la rendre intelligible par elle-même et la faire comprendre. Il est pourtant avantageux à l'esprit humain de peser ces raisons, quelque faibles qu'elles soient, pourvu qu'il n'ait pas la présomption de vouloir comprendre et de faire une démonstration rigoureuse, parce que quand il s'agit d'objets si relevés, c'est un véritable bonheur d'arriver à apercevoir quelque chose, bien que cette vue soit faible et bornée. C'est ce qui a été précédemment prouvé [ch. 5].

Ce sentiment s'appuie sur l'autorité de saint Hilaire qui, dans son livre de la Trinité, parlant d'une vérité de cette nature, s'exprime dans le même sens : « Commencez par croire ces choses; étudiez-les ensuite « avec persévérance, et, quoique certain d'avance que vous ne réussirez pas complétement, je me réjouirai des succès que vous aurez « obtenus. Celui qui par principe de piété poursuit l'infini, bien qu'il « ne l'atteigne jamais en effet, ne laisse pas de gagner en avançant « toujours. Cependant, ne vous engagez pas trop dans cette région « inconnue, ne vous plongez pas dans le mystère de cette vérité sans « limites en cherchant témérairement à comprendre l'intelligence « souveraine; mais comprenez que tout cela est incompréhensible » (2).

(2) Audi Patrem ingenitum, audi Filium unigenitum..... et insere te in hoc secretum, et inter unum ingenitum Deum et unum unigenitum Deum, arcano te inopinabilis nativitatis immerge. Incipe, procurre, persiste : etsi non perventurum sciam, tamen gratulabor profecturum. Qui enim pie infinita persequitur, etsi non contingat aliquando, tamen proficiet prodeundo (Hilar. Pictav. *De Trinit.* lib. II, n. 10).

---

effectus ad perfectam agentis similitudinem semper pertingit.

Humana igitur ratio, ad cognoscendum fidei veritatem, quæ solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet quod ad eam potest aliquis veras similitudines colligere; quæ tamen non sufficiunt ad hoc, quod prædicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur. Utile tamen est ut, in hujusmodi rationibus quantumcumque debilibus, se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi præsumptio; quia de rebus altissimis, etiam parva et debili consideratione, aliquid posse inspicere jucundissimum est, ut ex dictis (c. 5, in fine) apparet.

Cuiquidem sententiæ auctoritas Hilarii concordat, qui sic dicit, in libro de Trinitate (l. II, n. 10), loquens de hujusmodi veritate: « Hæc credendo incipe, percurre, persiste; « etsi non perventurum sciam, gratulabor « tamen profecturum. Qui enim pie infinita « persequitur, etsi non contingat aliquando, « semper tamen proficiet procedendo. Sed « ne te inferas in illud secretum, et in arcanum interminabilis veritatis non te immergas, summam intelligentiæ comprehendere præsumens; sed intellige incomprehensibilia esse. »

CHAPITRE IX.

Ordre et plan de cet ouvrage.

Tout ce qui précède prouve évidemment que le sage doit diriger son attention vers deux sortes de vérités divines, et s'attacher à détruire les erreurs opposées. De ces vérités, les unes peuvent être découvertes par la raison, et les autres échappent à sa subtilité.

Je dis que ces vérités sont de deux sortes, non par rapport à Dieu, qui est la vérité une et simple, mais relativement à notre intelligence, qui arrive de différentes manières à connaître ce qui est en Dieu.

Il faut donc, pour établir les vérités de la première espèce, apporter des raisons démonstratives que l'adversaire ne puisse rejeter. Mais parce que ces raisonnements n'ont aucune valeur pour les autres vérités, on ne doit pas chercher à le convaincre par des arguments, mais seulement répondre aux difficultés qu'il oppose, puisque la raison naturelle ne peut être en contradiction avec les vérités de la foi, ainsi qu'il a été démontré [ch. 7].

L'unique moyen de réduire l'adversaire qui nie ces vérités, c'est de se retrancher sur l'autorité de l'Écriture, qui s'appuie elle-même sur l'autorité divine des miracles; car nous ne croyons aucune des vérités inaccessibles à la raison humaine si elle n'est révélée par Dieu. Cependant, lorsqu'il s'agit de prouver ces vérités, on peut apporter quelques raisons probables pour exercer et satisfaire les fidèles, mais non pour convaincre les adversaires, parce que ces arguments eux-mêmes, étant insuffisants, ne feraient que les confirmer davantage dans leur erreur,

---

CAPUT IX.

Ordo et modus procedendi in hoc opere.

Ex præmissis igitur evidenter apparet sapientis intentionem circa duplicem veritatem divinorum debere versari, et circa errores contrarios destruendos. Ad quarum unam investigatio rationis pertingere potest; alia vero omnem rationis excedit industriam.

Dico autem duplicem veritatem divinorum, non ex parte ipsius Dei, qui est una et simplex Veritas, sed ex parte cognitionis nostræ, quæ ad divina cognoscenda diversimode se habet.

Ad primæ igitur veritatis manifestationem per rationes demonstrativas, quibus adversarius convinci possit, procedendum est. Sed quia tales rationes ad secundam veritatem haberi non possunt, non debet esse ad hoc intentio, ut adversarius rationibus convincatur, sed ut ejus rationes, quas contra veritatem habet, solvantur, quum veritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit, ut ostensum est (c. 7).

Singularis vero modus convincendi adversarium contra hujusmodi veritatem, est ex auctoritate Scripturæ divinitus confirmata miraculis. Quæ enim supra rationem humanam sunt, non credimus, nisi Deo revelante. Sunt tamen, ad hujusmodi veritatem manifestandam, rationes aliquæ verisimiles inducendæ, ad fidelium quidem exercitium et solatium, non autem ad adversarios con-

puisqu'ils croient que notre assentiment aux vérités de foi s'appuie sur des raisons si faibles.

Voulant donc procéder de la manière indiquée, nous nous efforcerons d'abord de rendre évidentes les vérités que la foi professe et que la raison peut découvrir au moyen de raisons démonstratives et probables, dont un certain nombre, tirées des ouvrages des philosophes et des saints, sont destinées à fortifier la vérité et à convaincre l'adversaire.

Après cela, pour passer du plus au moins, nous nous occuperons des vérités qui surpassent la raison, répondant aux objections des adversaires, et établissant, avec l'aide de Dieu, la vérité de la foi sur des arguments probables et des autorités.

Au moment de rechercher par la voie du raisonnement ce que l'intelligence humaine peut découvrir en Dieu, la première chose qui se présente, c'est d'examiner ce qui convient à Dieu considéré en lui-même [liv. I]. Nous traiterons ensuite de la manière dont les créatures procèdent de lui [liv. II], et en troisième lieu, de l'ordre qui les rattache à lui comme à leur fin [liv. III] (1).

Pour ce qui regarde Dieu considéré en lui-même, il faut nécessairement établir comme fondement de tout l'ouvrage qu'il existe un Dieu; sans cela toute dissertation des attributs divins ne serait qu'une hypothèse et tomberait d'elle-même.

(1) Saint Thomas n'indique pas ici quelle sera la matière du quatrième livre. Après avoir traité, dans les trois premiers, des vérités accessibles à la raison, il abordera dans le dernier les vérités fondamentales contenues dans le dépôt de la révélation, et donnera la solution des objections qu'on leur oppose.

---

vincendos; quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum æstimarent nos, propter tam debiles rationes, veritati fidei consentire.

Modo ergo posito procedere intendentes, primum nitemur ad manifestationem illius veritatis, quam fides profitetur et ratio investigat, inducendo rationes demonstrativas et probabiles, quarum quasdam ex libris philosophorum et Sanctorum collegimus, per quas veritas confirmetur et adversarius convincatur.

Deinde, ut a manifestioribus nobis ad minus manifesta fiat processus, ad illius veritatis manifestationem procedemus, quæ rationem excedit, solventes rationes adversariorum, et rationibus probabilibus et auctoritatibus (quantum Deus dederit) veritatem fidei declarantes.

Intendentibus igitur nobis per viam rationis prosequi ea, quæ de Deo ratio humana investigare potest,

Primo occurrit consideratio de his, quæ Deo, secundum seipsum, conveniunt (lib. I);

Secundo vero, de processu creaturarum ab ipso (lib. II);

Tertio autem, de ordine creaturarum in ipsum, sicut in finem (lib. III).

Inter ea vero, quæ de Deo secundum seipsum consideranda sunt, præmittenda est, quasi totius operis necessarium fundamentum, consideratio qua demonstratur Deum esse. Quo non habito, supposita omnis consideratio de rebus divinis necessario tollitur.

CHAPITRE X.

Opinion de ceux qui prétendent que l'existence de Dieu, étant connue par elle-même, ne peut pas être démontrée.

Toute dissertation ayant pour but de prouver qu'il y a un Dieu paraîtra peut-être superflue à ceux qui prétendent que l'existence de Dieu est connue par elle-même, en sorte qu'on ne peut imaginer le contraire et que cette démonstration est impossible (1).

Voici les raisons qui favorisent cette opinion.

1° On dit qu'une chose est connue par elle-même quand on la conçoit aussitôt qu'on entend le terme qui l'exprime. Ainsi, lorsqu'on connaît ce que sont le tout et la partie, on sait de suite que le tout est toujours plus grand que sa partie. Or, nous affirmons quelque chose de semblable en disant qu'il existe un Dieu; car sous le nom de Dieu, nous concevons l'être le plus grand qui se puisse imaginer. Celui qui

(1) François de Sylvestre, le commentateur de saint Thomas, pense que saint Anselme est du sentiment contre lequel s'élève le Docteur Angélique. Voici, en effet, un passage de ce Père qui peut être considéré comme une démonstration *a priori* de l'existence de Dieu :

« Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi ut quantum scis expedire intelligam; quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid, quo nihil majus cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia *dixit insipiens in corde suo : Non est Deus* (Ps. XIII, 1)? Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico, aliquid quo majus nihil cogitari potest, intelligit, quod audit et quod intelligit in intellectu ejus est, etiamsi non intelligat illud esse. Aliud est etiam rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor præcogitat quæ facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum esse intelligit quod nondum fecit. Cum vero jam pinxit, et habet in intellectu, et intelligit esse quod jam fecit. Convincitur ergo insipiens esse, vel in intellectu, aliquid quo nihil majus cogitari potest : quia hoc cum audit, intelligit, et quicquid intelligitur in intellectu est. Et certe, id quo majus cogitari nequit non potest esse in intellectu solo. Si enim vel solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo id quo majus cogitari non potest est in solo intellectu, id ipsum quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re » (S. Ans. *Proslogium* c. 2).

CAPUT X.

De opinione dicentium quod Deum esse *demonstrari non potest, quum sit per se notum.*

Hæc autem consideratio, qua quis nititur ad demonstrandum *Deum esse*, superflua fortasse quibusdam videbitur, qui asserunt quod Deum esse per se notum est; ita quod ejus contrarium cogitari non possit; et sic *Deum esse* demonstrari non potest.

Quod quidem videtur ex his :

1° Illa enim per se esse nota dicuntur, quæ statim, notis terminis, cognoscuntur; sicut : Cognito quid est totum et quid est pars, statim cognoscitur quod omne totum est majus sua parte. Hujusmodi autem est hoc quod dicimus *Deum esse;* nam nomine Dei intelligimus aliquid, quo majus cogitari non potest. Hoc autem in intellectu formatur ab eo qui audit et intelligit nomen Dei, ut sic, saltem in intellectu, jam Deum esse oporteat. Nec potest in intellectu solum esse; nam quod intellectu et in re est,

entend et comprend le nom de Dieu forme pour ainsi dire cet être dans son esprit; en sorte que Dieu existe nécessairement, au moins dans l'intelligence. Mais il ne peut pas exister seulement dans l'intelligence; car ce qui est intellectuel et réel est plus grand que ce qui est seulement intellectuel. Or, il n'est rien de plus grand que Dieu, ainsi que le prouve le sens même du mot [c'est-à-dire la définition]. D'où il suit que l'existence de Dieu est connue par elle-même et pour ainsi dire rendue évidente par la signification même de son nom.

2° On peut très bien concevoir comme existant un être qu'il est impossible de concevoir n'existant pas, et cet être est évidemment plus grand que celui qui peut être conçu comme non existant. On pourrait donc concevoir quelque chose de plus grand que Dieu, s'il était possible de le concevoir n'existant pas, ce qui détruirait la signification de son nom. Reste donc à dire que l'existence de Dieu est connue par elle-même.

3° Il faut nécessairement que ces propositions soient parfaitement connues par elles-mêmes, qui attribuent une chose à elle-même, comme celle-ci : L'homme est un homme; ou dont les attributs sont renfermés dans la définition du sujet, par exemple : L'homme est un animal. Or, c'est principalement de Dieu que nous pouvons dire, ainsi qu'il sera démontré plus loin [ch. 22], que son être est son essence (2). C'est comme si l'on faisait la même réponse à ceux qui demandent ce qu'il est, ou bien s'il existe. Si donc lorsqu'on dit : Dieu

(2) *L'être de Dieu est son essence.* Ces deux expressions : *être* et *essence,* quoiqu'elles aient chacune leur sens propre, signifient absolument la même chose, lorsqu'il s'agit de Dieu. Par *être* on entend l'existence, et par *essence,* ce qui constitue une chose. Or, Dieu étant l'Être nécessaire, l'idée de son essence suppose nécessairement son existence. Il n'en est pas de même pour les créatures : comme elles sont contingentes, il peut très bien arriver que leur essence étant connue, elles restent privées de l'existence. C'est ce qui a lieu précisément pour les futurs contingents, qui ne sont pas encore réalisés, et pour les êtres purement possibles, qui ne le seront jamais. — L'*essence* est un mot qui représente l'universel, tandis que l'*être* ou l'existence implique l'idée du particulier, ou la réalisation de l'essence dans l'individu. — Il sera nécessaire de se rappeler cette distinction dans la suite, car saint Thomas emploie souvent ces termes et toujours dans le même sens.

---

majus est eo quod in solo intellectu est. Deo autem nihil est majus, ut ipsa nominis ratio demonstrat. Unde restat quod *Deum esse* per se notum est, quasi ex ipsa significatione nominis manifestum sit.

2° Item, Cogitari quidem potest quod aliquid sit quod non possit cogitari non esse, quod majus est evidenter eo quod potest cogitari non esse. Sic ergo Deo aliquid majus cogitari posset, si Ipse posset cogitari non esse, quod est contra rationem nominis. Relinquitur igitur quod *Deum esse* per se notum est.

3° Adhuc, Propositiones illas oportet esse notissimas per se, in quibus idem de seipso prædicatur, ut : *Homo est homo,* vel quarum prædicata in diffinitionibus subjectorum includuntur, ut : *Homo est animal.* In Deo autem hoc præ alii invenitur, ut infra ostendetur (c. 22), quod suum esse est sua essentia, ac si idem sit quod respondetur ad quæstionem *quid est* et ad quæstionem

existe, l'attribut est le même que le sujet, ou du moins se trouve renfermé dans la définition du sujet, l'existence de Dieu sera connue par elle-même.

4° On connaît par elles-mêmes les choses que l'on connaît naturellement ; car il n'est pas besoin des recherches de l'étude pour arriver à cette notion. Or, on sait naturellement que Dieu existe, puisque l'homme tend naturellement par ses désirs vers lui, comme vers sa fin dernière. Cette vérité sera mise plus loin dans tout son jour [liv. III, ch. 25]. Donc, l'existence de Dieu est connue par elle-même.

5° Une chose est connue par elle-même si l'on connaît tout le reste par elle. Or, il en est ainsi de Dieu ; car de même que la clarté du soleil est le principe de toute perception pour l'œil, ainsi la lumière divine est la source de toute connaissance intellectuelle, puisque c'est en elle que l'on trouve d'abord et principalement la lumière de l'intelligence. Il faut donc conclure que l'existence de Dieu est connue par elle-même.

Ces raisons et d'autres semblables font que certains esprits regardent comme tellement évidente par elle-même l'existence du Dieu, qu'il est impossible de penser le contraire.

CHAPITRE XI.

Réfutation de l'opinion précédente. Réponse aux raisons alléguées.

L'opinion précédente vient, en partie, de l'habitude des hommes, accoutumés de bonne heure à entendre prononcer le nom de Dieu et à l'invoquer. Or, l'habitude, et surtout celle qui est contractée dès le

---

an est. Sic ergo, quum dicitur : *Deus est*, prædicatum vel est idem subjecto vel saltem in diffinitione subjecti includitur ; et ita *Deum esse* per se notum erit.

4° Amplius, Quæ naturaliter sunt nota, per se cognoscuntur ; non enim ad ea cognoscenda inquisitionis studio pervenitur. *Deum* autem *esse* naturaliter notum est, quum in Deum naturaliter desiderium hominis tendat, sicut ad ultimum finem, ut infra patebit (lib. III, c. 25). Est igitur per se notum *Deum esse.*

5° Item, Illud per se notum oportet esse, quo omnia alia cognoscuntur. Deus autem hujusmodi est. Sicut enim lux solis principium est omnis visibilis perceptionis, ita divina lux omnis intelligibilis cognitionis principium est, quum sit in quo primum maxime lumen intelligibile invenitur. Oportet igitur quod *Deum esse* per se notum sit.

Ex his igitur et similibus, aliqui opinantur *Deum esse* sic per se notum exsistere, ut contrarium mente cogitari non possit.

CAPUT XI.

Reprobatio præmissæ opinionis et solutio rationum præmissarum.

Prædicta autem opinio provenit :

Partim quidem ex consuetudine, qua a principio homines assueti sunt nomen Dei

commencement de la vie, devient une seconde nature. D'où il résulte que nous tenons aussi fermement aux idées dont notre esprit a été imbu dans l'enfance que si elles étaient naturelles et connues par elles-mêmes.

Elle vient encore en partie de ce qu'on ne distingue pas ce qui est connu simplement par soi-même, et ce qui l'est par rapport à nous (1). En effet, qu'il y ait un Dieu : cela est connu en soi simplement, parce que l'être de Dieu et son essence sont une même chose; mais en tant que notre esprit ne peut concevoir l'essence de Dieu, il est inconnu par rapport à nous. De même, cette proposition : Le tout est toujours plus grand que sa partie, est connue simplement par elle-même; mais il faut nécessairement qu'elle reste ignorée de celui qui ne concevrait pas dans son esprit ce que c'est qu'un tout. Et il arrive ainsi que notre esprit est pour les choses les plus connues dans les mêmes conditions que l'œil du hibou relativement au soleil, ainsi qu'il est dit au second livre de la *Métaphysique* (2).

Il n'est donc pas nécessaire que l'on sache qu'il existe un Dieu, aussitôt qu'on connaît la signification du mot Dieu, ainsi que le prétendent ceux qui allèguent la première raison. Premièrement, parce

(1) Dicuntur autem priora et notiora duobus modis; ut enim sunt alia quæ sunt naturæ ordine priora, alia quæ nobis, ita plurimum inter se differunt quæ omnino ac per se notiora, et quæ nobis magis nota sunt. Ac nobis quidem illa priora et notiora appello, quæ nostris sensibus magis objecta sunt; simpliciter autem ac per se, ea quæ sunt ab iis remotiora. Hujus generis sunt res universæ; illius res singulæ : quæ inter se res contrariæ sunt (Arist. *Analytic. Poster.* lib. I, c. 2). — Il suit de ce principe que les créatures, qui sont des effets produits par la cause première, qui est Dieu, étant à la portée de nos sens (*notiores quoad nos*), nous pouvons, aidés par elles, arriver à la connaissance de la nature divine, qui est connue en elle-même et par elle-même (*nota simpliciter*), et que la méthode la plus naturelle pour établir l'existence de Dieu est la démonstration *a posteriori*.

(2) Cum difficultas duobus sit modis, fortassis causa ejus non rebus, sed nobis ipsis inest. Quemadmodum enim vespertilionum oculi ad lumen diei se habent, ita et intellectus animæ nostræ ad ea quæ manifestissima omnium sunt (Arist. *Metaphys.* lib. II, c. 1).

---

audire et invocare. Consuetudo autem, et præcipue quæ est a principio, vim naturæ obtinet; ex quo contingit ut ea, quibus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter teneantur ac si essent naturaliter et per se nota;

Partim vero contingit ex eo quod non distinguitur quod est notum per se *simpliciter*, et quod *quoad nos* notum est. Nam simpliciter quidem *Deum esse* per se notum est, quum hoc ipsum quod Deus est sit suum esse. Sed quia hoc ipsum quod Deus est mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos. Sicut *omne totum sua parte majus esse* per se notum est simpliciter; ei autem, qui rationem *totius* mente non conciperet, oporteret esse ignotum. Et sic fit ut, ad ea quæ sunt notissima rerum, noster intellectus se habeat, ut oculus noctuæ ad solem, ut secundo Metaphysicorum (c. 1) dicitur.

Nec oportet ut, statim cognita hujus nominis *Deus* significatione, *Deum esse* sit notum, ut prima ratio intendebat. Primo quidem, quia non omnibus notum est, etiam concedentibus Deum esse, quod Deus sit id, quo majus cogitari non possit; quum multi antiquorum mundum istum dixerint Deum

que tous ceux qui admettent même l'existence de Dieu ne savent pas que c'est l'être le plus grand qui se puisse concevoir, puisque beaucoup d'anciens ont enseigné que ce monde était Dieu. Les différentes interprétations du mot Dieu rapportées par saint Jean Damascène ne nous conduisent pas davantage à la connaissance de cette vérité (3).

Ensuite, en accordant que tous les hommes attachent au nom de Dieu l'idée de l'être le plus grand qui se puisse concevoir, il ne s'ensuivra pas rigoureusement que l'on trouve en réalité un être plus grand que tout ce qu'on peut concevoir dans la nature; car il doit y avoir conformité parfaite entre la chose nommée et le nom de la chose (c'est-à-dire la définition). Or, de ce que l'esprit conçoit ce que l'on désigne sous le nom de Dieu, il ne s'ensuit pas que Dieu existe, sinon dans l'intelligence. D'autre part, il n'est pas plus nécessaire que l'être le plus grand qui se puisse concevoir soit dans l'intelligence. On ne peut donc pas conclure de tout cela qu'il y ait dans la nature quelque chose de plus grand que tout ce qui se peut imaginer; et ainsi, ceux qui nient l'existence de Dieu ne posent pas des termes nécessairement contradictoires (4). En effet, il n'y a pas contradiction à dire que l'on peut concevoir un être plus grand que tout ce qu'on représente comme réel ou intellectuel, sinon pour celui qui accorde qu'il

(3) Hæc ex sacris, ut divinus ait Dyonisius Areopagita (*De divinis Nominibus*), docemur oraculis; quod nempe Deus omnium causa ac origo sit eorum quæ sunt essentia, viventium vita; rationalium ratio; intelligentium intellectus; ac eorum quidem qui ab eo labuntur revocatio et erectio; eorum autem qui id quod naturæ consentaneum est corrumpunt et vitiant, renovatio et instauratio; eorum qui profanis quibusdam fluctibus jactantur, sacra stabilitas; stantium tutum præsidium; assurgentium ad ipsum via et manuductio qua in altum subvehuntur. Addam etiam, eorum qui ab ipso facti sunt, Pater..... Eorum qui ipsum sequuntur, pastor; principii omnis principium; essentia omni principio sublimius..... Ens et essentia; omnis rationis et sapientiæ, rationalis et sapientis causa; et ratio dicitur et rationalis; sapientia etiam et sapiens; mens et intelligens; vita et vivens; potentia et potens; superessentialis essentia, superdivina Deitas, etc., etc. (*De fide orthodoxa* lib. I, c. 12, *passim*).

(4) Il est vrai que, pour qui comprend le sens du mot *Dieu*, il y a contradiction à nier son existence, puisque c'est dire : *L'être n'est pas*..... Mais tous ceux qui raisonnent sur Dieu (bien qu'à tort) n'en ont pas cette notion.

---

esse. Nec etiam ex interpretationibus hujus nominis *Deus*, quas Damascenus posuit, aliquid hujus intelligi datur.

Deinde quia, dato quod ab omnibus per hoc nomen *Deus* intelligatur aliquid quo majus cogitari non possit, non necesse erit aliquid esse, quo majus cogitari non potest, in rerum natura. Eodem enim modo necesse est poni rem et nominis rationem. Ex hoc autem quod mente concipitur quod profertur hoc nomine *Deus*, non sequitur Deum esse, nisi in intellectu. Unde nec oportebit id, quo majus cogitari non potest, esse nisi in intellectu; et ex hoc non sequitur quod sit aliquid in rerum natura, quo majus cogitari non possit. Et sic nullum inconveniens accidit ponentibus Deum non esse. Non enim inconveniens est, quolibet dato vel in re vel in intellectu, aliquid majus cogitari posse, nisi ei qui concedit esse aliquid, quo majus cogitari non possit, in rerum natura.

Nec etiam oportet, ut secunda ratio pro-

existe un être plus grand que tout ce qu'on peut concevoir dans la nature.

Il n'est pas nécessaire non plus, comme le voudrait la seconde raison, que l'on puisse concevoir quelque chose de plus grand que Dieu, s'il est possible de le concevoir non existant. En effet, qu'on puisse le concevoir n'existant pas, cela ne provient ni de l'imperfection de son être, ni du défaut de certitude, puisque son existence est évidente en elle-même, mais de la faiblesse de notre esprit qui, ne pouvant le voir en lui-même, le découvre seulement dans ses effets; c'est pourquoi il parvient à le connaître par le raisonnement.

Le même principe sert à résoudre le troisième argument. De même que pour nous il est évident par soi-même que le tout est plus grand que sa partie, ainsi l'existence de Dieu est évidente par elle-même pour ceux qui voient l'essence divine, puisque son essence ne diffère pas de son être. Mais parce que nous ne pouvons pas voir son essence, nous parvenons à connaître son existence, non par elle-même, mais par ses effets.

La réponse à la quatrième raison se présente d'elle-même. L'homme connaît naturellement Dieu, de la même manière qu'il le désire naturellement. Or, l'homme le désire naturellement en tant qu'il désire naturellement la béatitude, qui est une sorte de ressemblance de la divine bonté. Ainsi, il n'est pas nécessaire que Dieu, considéré en lui-même, soit naturellement connu de l'homme, mais seulement sa ressemblance. Il faut donc que l'homme arrive à le connaître par le raisonnement, et au moyen des ressemblances qu'il aperçoit dans ses effets (5).

(5) Saint Thomas, en disant que l'homme désire naturellement la béatitude, qui est comme une image de Dieu, et qu'il connaît ainsi Dieu dans son image, ne l'entend pas

---

ponebat, Deo posse aliquid majus cogitari, si potest cogitari non esse. Nam quod possit cogitari non esse, non ex imperfectione sui esse vel incertitudine, quum suum esse sit secundum se manifestissimum, sed ex debilitate nostri intellectus, qui eum intueri non potest per seipsum, sed ex effectibus ejus. Et sic, ad cognoscendum ipsum esse, ratiocinando perducitur.

Ex quo etiam tertia ratio solvitur. Nam, sicut nobis per se notum est quod *Totum sua parte sit majus,* sic videntibus ipsam divinam essentiam per se notissimum est Deum esse, ex hoc quod sua essentia est suum esse. Sed, quia ejus essentiam videre non possumus, ad ejus esse cognoscendum, non per seipsum, sed per ejus effectus pervenimus.

Ad quartam etiam patet solutio. Sic enim homo naturaliter Deum cognoscit, sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter, in quantum desiderat naturaliter beatitudinem, quæ est quædam similitudo divinæ bonitatis. Sic igitur non oportet, quod Deus ipse, in se consideratus, sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius. Unde oportet quod, per ejus similitudines in effectibus repertas, in cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat.

Ad quintam etiam de facili patet solutio.

Il est également facile de détruire la cinquième raison. Car Dieu est réellement l'être par lequel on connaît tout; non dans ce sens que l'on n'acquiert la connaissance de tout le reste qu'après l'avoir connu lui-même, comme cela a lieu pour les principes évidents par eux-mêmes, mais parce que toute connaissance vient de son influence en nous (6).

CHAPITRE XII.

Opinion de ceux qui prétendent que l'existence de Dieu n'est connue que par la foi et ne peut être démontrée.

Il en est qui professent une opinion contraire à celle qui précède, et d'après laquelle les efforts qui auraient pour but de prouver l'existence de Dieu resteraient inutiles. Ils affirment qu'on ne peut pas la découvrir, par la raison qu'il existe un Dieu, mais que cette vérité nous est transmise par la seule voie de la foi et de la révélation; et plusieurs ont été amenés à ce sentiment par la faiblesse des raisons que certains auteurs mettaient en avant pour prouver l'existence de Dieu.

1° Cette erreur pourrait cependant se croire faussement autorisée par la doctrine des philosophes qui démontrent qu'en Dieu la raison ne met pas de différence entre l'essence et l'être, ou bien qu'il faut faire la même réponse aux deux questions : Quel est-il, et existe-t-il?

dans ce sens qu'il désire cette béatitude qui consiste dans la vision de l'essence divine; car, absolument parlant, elle n'est ni connue, ni désirée naturellement; mais en ce sens qu'il désire le bonheur en général, puisque chacun veut être heureux. Or, en quelque objet que l'on place le bonheur, il est toujours une image de la bonté divine (François de Sylv., *Comment.*).

(6) En effet, Dieu étant seul l'être nécessaire, il renferme en lui les essences, et par conséquent la notion de tous les êtres. Nous ne pourrons donc les connaître nous-mêmes qu'autant qu'il voudra nous communiquer sa science, n'importe par quelle voie.

Nam Deus est quidem id quo omnia cognoscuntur, non ita quod alia non cognoscantur nisi eo cognito, sicut in principiis per se notis accidit, sed quia per ejus influentiam omnis causatur in nobis cognitio.

CAPUT XII.

De opinione dicentium quod Deum esse *sola fide tenetur, et demonstrari non potest.*

Est autem quædam aliorum opinio, prædictæ positioni contraria, per quam etiam inutilis redderetur conatus intendentium probare *Deum esse.*

Dicunt enim quod *Deum esse* non potest per rationem inveniri, sed per solam viam fidei et revelationis est acceptum.

Ad hoc autem dicendum moti sunt quidam propter debilitatem rationum, quas aliqui inducebant ad probandum Deum esse.

1° Posset tamen hic error fulcimentum aliquod falso sibi assumere ex quorumdam philosophorum dictis, qui ostendunt, per rationem, in Deo idem esse essentiam et esse, scilicet id quo respondetur ad *quid est*, et ad quæs-

Or, nous ne saurions arriver par la voie de la raison à connaitre la nature de Dieu; c'est pourquoi il paraît impossible de démontrer son existence par ce moyen.

2° Si d'après les règles de la philosophie, il faut prendre pour base de la démonstration de cette existence la signification du nom, comme le sens représenté par le nom n'est autre chose que la définition, ainsi que l'enseigne Aristote (1), il n'y aura aucun moyen de prouver l'existence de Dieu quand on aura supprimé la notion de l'essence ou de la nature divine.

3° Si les principes de la démonstration tirent leur origine du sens par lequel nous vient la connaissance, selon le sentiment d'Aristote (2), il s'ensuit qu'il est impossible de démontrer les choses qui échappent aux sens et ne peuvent se ranger parmi les êtres sensibles. Or, il en est ainsi de l'existence de Dieu; donc elle ne peut être démontrée.

L'art de la démonstration, qui nous apprend à remonter de l'effet à la cause, et l'ordre même des sciences font bien voir la fausseté de cette opinion; car s'il n'y a pas au-dessus de la substance sensible une autre substance qui soit l'objet de la connaissance, il n'y aura pas non plus d'autre science que la science naturelle [c'est-à-dire physique ou expérimentale], ainsi qu'il est dit au livre de la ***Métapyhsique*** (3). — Nous avons une nouvelle preuve dans le zèle avec

(1) Quidam propterea quod omnium causam quærunt, principium ad hos omnes ex definitione. Fit autem definitio ex eo quod necessarium est aliquid eos significare; ratio enim cujus signum est nomen definitio fit (*Metaphysic.* lib. IV, c. 7).

(2) Illud jam propemodum est perspicuum, cui sensus aliquis desit, necessario scientiam aliquam defuturam..... Atque rerum universarum citra inductionem haberi cognitio non potest; id quod vel apertissime ostendunt eæ res. .. ab iis rebus quæ sub sensum cadunt separatæ, non possunt tamen plane ac perfecte intelligi sine inductione..... Quis porro est qui sensibus carens, possit aliquid inductione perdiscere? Etenim in singularibus versatur sensus..... Inductio autem nonnisi opera sensuum absolvitur (*Analytic. poster.* I, c. 15).

(3) Cum autem aliquid adhuc superior naturali sit (natura namque unum quoddam

---

tionem *an est*. Via autem rationis perveniri non potest, ut sciatur de Deo *quid est*. Unde nec ratione videtur posse demonstrari an Deus sit.

2° Item, Si ut principium ad demonstrandum *an est,* secundum artem Philosophi, oportet accipere quid significet nomen (ratio vero significata per nomen est diffinitio, secundum Philosophum, in quarto Metaphysicorum, c. 7), nulla igitur remanebit via ad demonstrandum Deum esse, remota divinæ essentiæ vel quidditatis cognitione.

3° Item, Si demonstrationis principia a sensu cognitionis originem sumunt, ut in Analyticis Posterioribus ostenditur (I, c. 15), ea quæ omnem sensum et sensibilia excedunt videntur indemonstrabilia esse. Hujusmodi autem est *Deum esse;* est igitur indemonstrabile.

Hujusmodi autem sententiæ falsitas nobis ostenditur · — Tum ex demonstrationis arte, quæ ex effectibus causas concludere docet; — Tum ex ipso scientiarum ordine; nam si non sit aliqua scibilis substantia supra substantiam sensibilem, non erit aliqua scientia supra naturalem, ut dicitur in quarto Metaphysicorum (c. 3); — Tum ex philosophorum studio, qui Deum esse de-

lequel les philosophes se sont efforcés de démontrer l'existence de Dieu, et aussi dans cet oracle de la vérité qui nous dit par l'Apôtre : ***La connaissance des créatures nous fait apercevoir ce qui est invisible en Dieu*** [Rom. I, 20].

Nous ne devons pas nous laisser impressionner davantage de ce qu'en Dieu l'essence et l'être sont une même chose, ainsi que l'indique la première raison ; car cela s'entend de ***l'être*** en vertu duquel Dieu subsiste en lui-même [être que nous ne connaissons pas plus que son essence], et non de l'être qui indique composition de l'intelligence (4). En effet, l'existence de Dieu tombe sous la démonstration, puisque notre esprit est amené par des raisons probantes à formuler au sujet de Dieu une proposition affirmant qu'il existe.

Il n'est pas nécessaire de prendre pour moyen, dans les raisonnements dont le but est de démontrer que Dieu existe, l'essence divine ou sa quiddité [démonstration ***a priori***], comme on le prétend dans le second argument. Mais l'effet, pris comme moyen, tient lieu de la quiddité, ainsi que cela arrive dans la démonstration ***a posteriori***. C'est ainsi que le nom même de Dieu et sa notion se tirent des effets qu'on lui attribue ; car tous les noms qui désignent la Divinité expriment ou une distinction formelle entre l'œuvre et son auteur, ou un rapport entre Dieu et les effets dont il est la cause.

La même chose se prouve encore par ce principe, que bien que Dieu soit en dehors des êtres sensibles et échappe à l'action des sens, ce-

entis genus est), illius universalis, et circa primam substantiam speculativi, profecto fuerit de his etiam consideratio. Est autem physica sapientia quædam, sed non prima (Arist. *Metaphys.* IV, c. 3).

(4) Par composition de l'intelligence, il faut entendre la proposition ou énoncé d'un jugement qui rattache l'un à l'autre le sujet et l'attribut, en prononçant sur leur convenance.

---

monstrare conati sunt ; — Tum etiam apostolica veritate asserente : *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur* (*Rom.* I, 20).

Nec hoc debet movere, quod in Deo idem est essentia et esse, ut prima ratio proponebat. Nam hoc intelligitur de esse, quo Deus in seipso subsistit, quod nobis quale sit ignotum est, sicut ejus essentia ; non autem intelligitur de esse, quod significat compositionem intellectus. Sic enim *esse Deum* sub demonstratione cadit, dum ex rationibus demonstrativis mens nostra inducitur hujusmodi propositionem de Deo formare, qua exprimat Deum esse

In rationibus autem in quibus demonstratur Deum esse, non oportet assumi pro medio divinam essentiam sive quidditatem, ut secunda ratio proponebat ; sed loco quidditatis accipitur pro medio effectus, sicut accidit in demonstrationibus *quia*, et ex hujusmodi effectu sumitur ratio hujus nominis *Deus*. Nam omnia divina nomina imponuntur, vel ex remotione effectuum divinorum ab ipso, vel ex aliqua habitudine Dei ad suos effectus.

Patet etiam ex hoc quod, etsi Deus sensibilia omnia et sensum excedat, ejus tamen effectus, ex quibus demonstratio sumitur ad probandum Deum esse, sensibiles sunt ; et

pendant les effets qu'il produit et sur lesquels on s'appuie pour démontrer son existence sont sensibles; et ainsi notre connaissance, même pour les choses que les sens ne peuvent saisir, prend sa source dans l'un des sens.

CHAPITRE XIII.

Raisons qui prouvent l'existence de Dieu.

Après avoir établi que les tentatives faites pour démontrer qu'il existe un Dieu ne sont pas inutiles, nous avons à exposer les raisons sur lesquelles les philosophes et les docteurs catholiques ont appuyé cette vérité. Nous commencerons par les arguments formulés par Aristote pour prouver l'existence de Dieu (1). Il prétend y parvenir au moyen du mouvement et de deux manières.

Voici la première. Tout ce qui est mû reçoit le mouvement d'un autre être; or, on peut constater par le secours des sens que quelque chose se meut, par exemple, le soleil; donc il reçoit le mouvement d'un moteur distinct de lui; donc ce moteur se meut ou reste en repos. S'il reste en repos, nous atteignons notre but, qui est de prouver la nécessité d'un moteur immobile que nous appelons Dieu. S'il se meut, donc le mouvement lui est communiqué par un autre moteur; donc il faut remonter à l'infini, ou bien arriver à quelque moteur immobile. Mais il est impossible de remonter à l'infini; donc il faut nécessairement admettre un premier moteur immobile.

(1) Les arguments d'Aristote dont saint Thomas nous donne la substance dans ce chapitre occupent presque en entier le livre intitulé *Auscultations physiques*. Il est impossible, à cause de leur étendue, d'en reproduire ici le texte. — Le terme de mouvement sera employé dans ce chapitre et les suivants dans le sens du philosophe, pour exprimer, non-seulement le mouvement local, mais en général toute espèce de changement.

---

sic nostræ cognitionis origo in sensu est, etiam de his quæ sensum excedunt.

CAPUT XIII.

Rationes ad probandum Deum esse.

Ostenso igitur quod non est vanum niti ad demonstrandum Deum esse, procedamus ad ponendum rationes, quibus tam philosophi quam doctores catholici Deum esse probaverunt.

Primo autem ponemus rationes quibus Aristoteles procedit ad probandum Deum esse, qui hoc probare intendit ex parte motus, duabus viis.

Quarum prima talis est : Omne quod movetur ab alio movetur. Patet autem sensu aliquid moveri, utputa solem; ergo, alio movente, movetur. Aut ergo illud movens movetur, aut non. Si non movetur, ergo habemus propositum, quod necesse est ponere aliquod movens immobile, et hoc dicimus *Deum*. Si autem movetur, ergo ab alii-

Cette preuve renferme deux propositions qui ont besoin d'être démontrées, savoir : que tout ce qui est mû l'est par un être distinct de lui, et ensuite que pour les êtres qui donnent le mouvement et ceux qui le reçoivent, on ne peut pas remonter à l'infini.

Le Philosophe prouve la première de ces propositions de trois manières.

1° Si un être se meut lui-même, il faut qu'il ait en lui le principe de son mouvement; autrement il est évident qu'il le recevrait d'un autre (2). Il est de plus nécessaire qu'il soit mû ou qu'il se meuve d'abord quant à lui-même et non selon une de ses parties, comme l'animal qui se meut par le mouvement du pied. En effet, s'il en était ainsi, il ne serait pas mû tout entier par lui-même, mais par une de ses parties, et une partie le serait par l'autre. Il faut encore qu'il soit lui-même divisible et qu'il ait des parties, puisque tout ce qui a le mouvement est divisible (3).

Cela posé, il raisonne ainsi : L'être que l'on représente comme entrant par lui-même en mouvement est mû le premier de tous : donc le repos d'une partie n'entraîne pas le repos du tout; car si tandis que l'une des parties est en repos, l'autre restait en mouvement, le tout lui-même ne serait pas mû le premier, mais bien cette partie qui se meut pendant que l'autre est en repos. Or, rien de ce qui entre en repos à raison du repos d'un autre ne se meut de soi-même; car l'être dont le repos résulte du repos d'un autre être ne peut avoir qu'un

(2) Omne quod movetur, ab aliquo moveatur necesse est. Si igitur in se non habeat principium motus, ab alio patet ipsum moveri..... Deinde, quod a seipso movetur, id nunquam ex eo moveri desinet (Arist. *Auscult. phys.* VII, c. 1).

(3) Cum ipsum AB moveri sit sumptum, divisibile erit profecto, omne namque quod movetur divisibile est (id. *ibid.*).

---

movente movetur. Aut ergo est procedere in infinitum, aut est devenire ad aliquod movens immobile; sed non est procedere in infinitum; ergo necesse est ponere aliquod primum movens immobile.

In hac autem probatione sunt duæ propositiones probandæ, scilicet quod omne motum movetur ab alio, et quod in moventibus et motis non sit procedere in infinitum.

Quorum primum probat Philosophus tribus modis.

Primo sic : Si aliquid movet seipsum, oportet quod in se habeat principium motus sui; aliter manifeste ab alio moveretur. Oportet etiam quod sit primo motum, scilicet quod moveatur ratione suipsius et non ratione suæ partis, sicut movetur animal per motum pedis. Sic enim totum non moveretur a se, sed a sua parte, et una pars ab alia. Oportet etiam ipsum divisibile esse et habere partes, quum omne quod movetur sit divisibile, ut probatur in septimo Physicorum (c. 1). His suppositis, sic arguit :

Hoc quod a seipso ponitur moveri, est primo motum; ergo ad quietem unius partis ejus non sequitur quies totius. Si enim, quiescente una parte, alia pars ejus moveretur, tunc ipsum totum non esset primo motum, sed pars ejus quæ movetur, alia quiescente. Nihil autem quod quiescit, quiescente alio, movetur a seipso. Cujus enim quies ad quietem sequitur alterius, oportet quod motus ad motum alterius sequatur; et sic non movetur a seipso. Ergo

mouvement qui est aussi la conséquence d'un mouvement étranger, et ainsi il ne se meut pas de lui-même. Donc ce que l'on représentait comme se mouvant de soi-même ne se meut pas ainsi. Donc tout ce qui a le mouvement le reçoit nécessairement d'un autre.

On n'élude point cette raison en disant, comme on le ferait peut-être, qu'une partie de l'être que l'on suppose mû par lui-même ne peut rester en repos; et encore, que la partie ne reste en repos et n'entre en mouvement que par accident, comme le prétend Avicenne (4). La force de cette raison consiste en ce que si un être se meut tout d'abord lui-même et par lui-même, non à raison de ses parties, il faut que son mouvement ne dépende pas d'un autre. Or, le mouvement de ce qui est divisible, de même que son être, dépend de ses parties; et ainsi le divisible ne peut être à soi-même le principe de son mouvement. Il n'est donc pas nécessaire à la vérité de la proposition conditionnelle énoncée qu'elle suppose comme absolument vrai qu'une partie de l'être qui se meut lui-même reste en repos. Il faut cependant que cette conditionnelle soit vraie : ***Si une partie restait en repos, le tout serait dans le même état.*** Elle peut être vraie lors même que l'antécédent serait impossible, de même que cette autre conditionnelle est vraie : ***Si l'homme est un âne, il est privé de raison.***

2° Le Philosophe établit encore la même chose par induction. Tout

(4) Avicenne, ou correctement Ibn-Sina (Abou-Aly-Hocein), philosophe et médecin arabe de Bokhara en Perse, naquit à Afchonah, l'an 980 de J.-C., avec des dispositions si heureuses, qu'à l'âge de dix ans il savait tout le *Coran* par cœur. Il apprit les belles-lettres, la philosophie, les mathématiques et la médecine avec la même facilité. Il s'adonna ensuite à la théologie, et commença par la *Métaphysique* d'Aristote. Il la lut, dit-on, quarante fois sans l'entendre, et il n'est pas encore bien décidé qu'il l'ait entendue plus tard, quoiqu'il en ait paru persuadé. Ses études furent terminées dès l'âge de dix-huit ans. Il fut ensuite médecin et visir du sultan Cabous. Il mourut empoisonné par un esclave l'an 1037 de J.-C. Il laissa plusieurs ouvrages de médecine et de philosophie qui ont obtenu jusqu'à vingt-huit éditions (Feller, *Dict. hist.*).

---

hoc quod ponebatur a seipso moveri, non movetur a seipso; necesse est ergo omne quod movetur ab alio moveri.

Nec obviat huic rationi quod forte aliquis posset dicere quod ejus, quod ponitur movere seipsum, pars non potest quiescere; et iterum, quod partis non est quiescere vel moveri nisi per accidens, ut Avicenna calumniatur; quia vis rationis in hoc consistit, quod, si aliquid seipsum moveat primo et per se, non ratione partium, oportet quod suum moveri non dependeat ab aliquo; moveri autem ipsius divisibilis, sicut et ejus esse, dependet a partibus; et sic non potest seipsum movere primo et per se. Non requiritur ergo, ad veritatem conditionalis inductæ, quod supponat partem moventis seipsum quiescere, quasi quoddam verum absolute; sed oportet hanc conditionalem esse veram, quod, *si quiesceret pars, quiesceret totum;* quæquidem potest esse vera, etiamsi antecedens sit impossibile, sicut ista conditionalis est vera : *Si homo est asinus, est irrationalis.*

Secundo probat (Physic. VIII), per inductionem sic : Omne quod movetur per accidens, non movetur a seipso; movetur enim ad motum alterius. Similiter neque quod

ce qui est en mouvement par accident ne se meut pas par soi-même; car son mouvement suit celui d'un autre être. Il en est de même de ce qui est mû par violence. Cela est évident de ce qui est mû par sa nature et comme de soi, par exemple, les animaux, qui sont certainement mis en mouvement par le principe vital; et encore de ce qui est mû par sa nature, comme les objets pesants et légers, qui reçoivent le mouvement de l'être qui les produit ou qui éloigne l'obstacle. Or, tout ce qui est mû l'est essentiellement ou par accident. Si c'est essentiellement, c'est ou par violence ou par nature; et dans ce dernier cas l'être reçoit le mouvement de soi, comme l'animal, ou non de soi, comme ce qui est pesant ou léger. Donc tout mobile est mû par un moteur distinct de lui-même.

3° La troisième démonstration est celle-ci: Rien ne peut être en même temps en acte et en puissance relativement à la même chose. Or, tout ce qui est mû, considéré comme tel, est en puissance, parce que le mouvement est l'acte de ce qui existe en puissance, en tant qu'il est à cet état. Au contraire, tout ce qui donne le mouvement est en acte, considéré sous ce rapport, parce que rien n'agit qu'en tant qu'il est en acte. Donc rien ne peut être actuellement moteur et sujet du mouvement relativement à la même chose, et par conséquent, rien ne se meut soi-même.

Il est à observer que Platon, en disant que tout moteur est en mouvement, prend le terme de mouvement dans un sens plus étendu que celui d'Aristote; car ce dernier entend proprement par mouvement l'acte de ce qui existe en puissance, envisagé sous ce raport et en tant qu'il n'appartient qu'à ce qui est divisible et corporel: c'est ce qu'il établit au sixième livre de sa *Physique*. Selon Platon, au contraire, ce qui

---

movetur per violentiam, ut manifestum est; neque quæ moventur per naturam, ut ex se mota, sicut animalia quæ constat ab anima moveri; nec iterum quæ moventur per naturam, ut gravia et levia, quia hæc moventur a generante et removente prohibens. Omne autem quod movetur, aut movetur per se, aut per accidens. Si per se, vel per violentiam, vel per naturam [movetur]; et hoc vel motum ex se, ut animal, vel non motum ex se, ut grave et leve. Ergo omne quod movetur ab alio movetur.

Tertio probat (Phys. VIII) sic : Nihil idem est simul in actu et in potentia, respectu ejusdem; sed omne quod movetur, in quantum hujusmodi est in potentia, quia motus est actus existentis in potentia, secundum quod hujusmodi. Omne autem quod movet est in actu, in quantum hujusmodi, quia nihil agit, nisi secundum quod est in actu. Ergo nihil est, respectu ejusdem, movens actu et motum; et sic nihil movet seipsum.

Sciendum autem quod Plato, qui posuit omne movens moveri, communius accepit nomen *motus* quam Aristoteles. Aristoteles enim (Phys. III), proprie accipit motum, secundum quod est actus exsistentis in potentia secundum quod hujusmodi, qualiter non est nisi divisibilium et corporum, ut probatur in sexto Physic. Secundum Platonem autem, movens seipsum non est corpus. Accipiebat enim motum pro qualibet operatione, ita quod intelligere et operari

se meut soi-même n'est pas un corps (5). Il prenait le mouvement pour toute espèce d'opération; en sorte que appliquer son intelligence et agir, c'est en quelque manière se mouvoir (6). Aristote lui-même s'exprime en passant de la même façon dans le livre *De l'âme* (7). C'est ainsi qu'il disait (Platon) que le premier moteur se meut lui-même parce qu'il se connaît, se veut ou s'aime; ce qui, entendu dans un certain sens, ne détruit pas les arguments d'Aristote; car il est indifférent d'arriver à un premier être qui se meuve lui-même, comme l'entend Platon, ou bien à un premier être complétement immobile, dans le sens d'Aristote.

Pour prouver cette autre proposition, que s'il s'agit des êtres qui impriment le mouvement et de ceux qui le reçoivent, on ne peut remonter jusqu'à l'infini, il apporte trois raisons.

La première est celle-ci : Si pour les êtres qui impriment le mouvement et pour ceux qui le reçoivent on remonte à l'infini, il faut que tous ces infinis soient des corps, parce que tout ce qui se meut est divisible et corporel. Ceci est prouvé au sixième livre de la *Physique*. Or, tout corps qui donne le mouvement est mû lui-même en même temps que celui auquel il le communique; donc tous ces infinis entreront en mouvement aussitôt que l'un d'eux sera mû. Mais si l'on prend séparément l'un d'eux qui est fini, il ne pourra se mouvoir que pendant

(5) Rei illius, cui nomen est Animus, eoquænam est definitio, alianne habemus quampiam quam illam, quam modo diximus, *id quod possit seipsum movere?*... Est demonstratum idem esse et animam et primam originem motus eorum quæ sunt, fuerunt et erunt (*De legibus*, lib. x).

(6) Omnia quæ universæ naturæ, cœli videlicet, terræ, maris ambitu continentur, suis motibus animus ducit atque impellit; quorum motuum hæc sunt nomina : velle, considerare, curare, deliberare, recte et falso opinari, lætari, dolere, audere, metuere, odisse, diligere; et cæteris præterea motibus omnibus qui horum affines et principes sunt et primum agentes, tum vero secundo efficaces, corporum motus suscipiunt, omnia in incrementum, decrementumque perducunt (Plato. *De Legibus* lib. x).

(7) Sensibile ad actum ex potentia sensitivum ipsum deducere, actuque videtur efficere, non enim patitur ac alteratur. Quapropter alia quædam est hæc species motus. Cum autem sensus jucundum aut molestum discernit, quasi affirmaverit aut negaverit, tum persequitur aut fugit. Atque delectari aut dolere est operari ipsa medietate sensus ad bonum et malum ut talia sunt; et fuga et appetitus qui est actu hoc sunt (*De anima* III, c. 7).

---

sit quoddam moveri; quem etiam modum loquendi Aristoteles tangit, in tertio de Anima (c. 7). Secundum hoc ergo dicebat [Plato] primum movens se ipsum movere, quod intelligit se et vult vel amat se; quod in aliquo non repugnat rationibus Aristotelis. Nihil enim differt devenire ad aliquod primum quod moveat se, secundum Platonem, et devenire ad primum quod omnino sit immobile, secundum Aristotelem.

Aliam autem propositionem, scilicet quod in moventibus et motis non sit procedere in infinitum, probat tribus rationibus.

Quarum prima talis est (Physic. VII) : Si in motoribus et motis proceditur in infinitum, oportet omnia hujusmodi infinita corpora esse, quia omne quod movetur est divisibile et corpus, ut probatur in sexto Physicorum. Omne autem corpus quod movet motum, simul dum movet, movetur; ergo omnia ista infinita simul moventur, dum unum eorum movetur, sed unum eo-

une durée finie; donc tous ces infinis ne seront mus aussi que pendant une durée finie. Or, cela est impossible; donc il est impossible que pour les moteurs et les êtres qui reçoivent le mouvement on remonte àl'infini.

Il démontre ainsi que tous ces infinis ne peuvent se mouvoir pendant un temps fini. Il faut que le moteur et le sujet du mouvement soient ensemble, comme il le prouve en raisonnant par induction sur les différentes espèces de mouvements. Or, les corps ne peuvent se trouver ensemble qu'autant qu'ils se continuent ou se touchent. Donc, puisque ces moteurs et ces sujets du mouvement sont des corps, ainsi qu'il a été établi, ils formeront nécessairement un même objet mobile, en vertu de la continuité ou de la contiguité; et ainsi un seul infini sera en mouvement pendant un temps fini : ce qui est impossible.

Voici une seconde raison à l'appui de cette même proposition : S'il s'agit d'êtres qui donnent le mouvement et sont mus avec ordre, c'est-à-dire dont l'un reçoit le mouvement de l'autre suivant un ordre déterminé, il arrivera nécessairement que si l'on éloigne le premier moteur ou s'il cesse de se mouvoir, il n'en mettra plus aucun autre en mouvement et cessera d'être mû lui-même, parce que le premier est la cause du mouvement de tous les autres. Que si l'on suppose une série infinie de moteurs et de mobiles, il n'y aura pas de premier moteur; mais tous seront pour ainsi dire moteurs moyens. Donc aucun des autres ne pourra se mouvoir, et ainsi il n'y aura rien en mouvement dans le monde.

La troisième preuve revient à celle-ci; seulement on procède à l'inverse. Ce qui donne le mouvement en qualité d'instrument ne peut mouvoir qu'autant qu'il y aura un moteur principal. Mais si l'on re-

---

rum, quum sit finitum, movetur tempore finito; ergo omnia illa infinita moventur tempore finito. Hoc autem est impossibile; ergo impossibile est quod in motoribus et motis procedatur in infinitum.

Quod autem sit impossibile quod infinita prædicta moveantur tempore finito, sic probat : Movens et motum oportet esse simul, ut probat, inducendo in singulis speciebus motus. Sed corpora non possunt simul esse, nisi per continuitatem vel contiguationem. Quum ergo omnia prædicta, moventia et mota, sint corpora, ut probatum est, oportet quod sint quasi unum mobile per continuationem vel contiguationem. Et sic unum infinitum movebitur tempore finito; quod est impossibile, ut probatur sexto Physicorum.

Secunda ratio ad idem probandum talis est (Physic. VIII) : In moventibus et motis ordinatis, quorum scilicet unum per ordinem ab alio movetur, hoc necesse est inveniri, quod, remoto primo movente vel cessante a motione, nullum aliorum movebit neque movebitur; quia primum est causa movendi omnibus aliis. Sed si sunt moventia et mota per ordinem in infinitum, non erit aliquod primum movens, sed omnia erunt quasi media moventia. Ergo nullum aliorum poterit moveri, et sic nihil movebitur in mundo.

Tertia probatio in idem redit, nisi quod

monte jusqu'à l'infini pour les êtres qui impriment et reçoivent le mouvement, ils ne seront tous moteurs qu'en qualité d'instruments, parce qu'ils ne seront en réalité que des moteurs mus eux-mêmes, et il n'y aura pas de premier moteur; donc rien ne sera en mouvement. Et c'est ainsi que se prouvent les deux propositions avancées dans le premier genre de démonstration auquel Aristote a recours pour établir qu'il y a un premier moteur immobile.

Le second moyen est celui-ci: Si tout moteur est en mouvement, cette proposition est vraie, ou par elle-même, ou par accident. Si c'est par accident, elle n'est donc pas nécessaire; car ce qui est vrai par accident n'est pas nécessaire. Il est donc absolument possible qu'aucun moteur ne soit mû. Mais si le moteur n'est pas mû lui-même, il ne donne pas le mouvement, comme le prétend notre adversaire. Donc il est absolument possible que rien ne soit en mouvement; car si rien ne le donne, rien ne pourra se mouvoir. Or, Aristote regarde comme impossible qu'il y ait un instant où il n'existe aucun mouvement (8). Donc le premier moteur n'a pas été contingent, parce que d'une fausseté contingente on ne peut conclure à une fausseté absolue; et ainsi cette proposition: Tout moteur est en mouvement, n'est pas vraie accidentellement.

De plus, si deux choses sont unies ensemble par accident dans une troisième, et que l'une d'elles soit sans l'autre, il est probable aussi que l'autre pourra se trouver sans celle-là. Par exemple, si la blancheur et l'harmonie se rencontrent dans Socrate et dans Platon, et que l'har-

(8) Aristote raisonne dans l'hypothèse de l'éternité du monde; mais cet argument, ainsi que l'observe ailleurs saint Thomas, n'a aucune valeur pour ceux qui croient, comme la foi catholique l'enseigne, que toutes choses ont été produites au commencement par une cause première, qui est Dieu.

est ordine transmutato, incipiendo scilicet a superiori; et est talis (Physic. VIII): Id quod movet instrumentaliter, non potest movere, nisi sit aliquid, quod principaliter moveat. Sed si in infinitum procedatur in moventibus et motis, omnia erunt quasi instrumentaliter moventia, quia ponentur sicut moventia mota; nihil autem erit sicut principale movens; ergo nihil movebitur.

Et sic patet probatio utriusque propositionis, quæ supponebatur in prima demonstrationis via, qua probat Aristoteles esse primum motorem immobilem.

Secunda via talis est (Physic. VIII): Si omne movens movetur, aut hæc propositio est vera per se, aut per accidens. Si per accidens, ergo non est necessaria; quod enim est per accidens verum, non est necessarium. Contingens est ergo nullum movens moveri; sed si movens non movetur, non movet, ut adversarius dicit; ergo contingens est nihil moveri; nam si nihil movet, nihil movetur. Hoc autem habet Aristoteles pro impossibili, quod scilicet aliquando nullus motus sit. Ergo primum [movens] non fuit contingens, quia ex falso contingente non sequitur falsum impossibile. Et sic hæc propositio: Omne movens movetur, non fuit per accidens vera.

Item (Physic. VIII), Si aliqua duo sunt

monie existe sans la blancheur, il est probable que la blancheur pourra exister sans l'harmonie dans quelque autre. Si donc le moteur et le mobile se trouvent en un sujet réunis par accident, que dans un autre sujet le mobile existe sans moteur, il est probable qu'ailleurs se trouvera un moteur sans mobile.

On ne peut pas opposer, comme une difficulté nouvelle, deux êtres dont l'un dépend de l'autre, sans réciprocité, ainsi que cela se voit pour la substance et l'accident, qui sont joints par eux-mêmes et non accidentellement (9). Si donc la proposition énoncée plus haut est vraie par elle-même, il en résulte également une impossibilité ou une incompatibilité, parce qu'il est nécessaire que le moteur reçoive un mouvement de même nature que celui qu'il imprime ou un autre différent. Si c'est le même, il faudra donc que celui qui change soit changé, et de plus que celui qui guérit soit guéri, et que celui qui enseigne soit enseigné, et dans la même science. Cela est impossible; car il est indispensable que le maître possède la science et que le disciple en soit dépourvu; et ainsi la même personne possédera et ne possédera pas la même chose : ce qui répugne. Si au contraire il reçoit un mouvement d'une autre espèce, tel qu'en opérant le changement il soit mû quant au lieu, et qu'en donnant le mouvement il augmente aussi quant au lieu, et ainsi de suite, comme les genres et les espèces de

(9) Ce que dit saint Thomas, que la substance et l'accident sont unis ensemble par eux-mêmes, c'est-à-dire essentiellement et non accidentellement, doit aussi s'entendre dans un sens général et non de telle substance ou de tel accident. En effet, si l'on considère en particulier une muraille et sa blancheur, leur réunion est accidentelle. Mais si l'on envisage la muraille comme une substance et la blancheur comme un accident, leur réunion est essentielle, parce que la notion de substance est comprise dans celle d'accident, et qu'il répugne d'admettre dans la nature un accident sans sujet (François de Sylv., *Comment.*).

---

juncta per accidens in aliquo, et unum illorum invenitur sine altero, probabile est quod alterum absque illo inveniri possit; sicut si *album* et *musicum* inveniuntur in *Socrate* et in *Platone*, et invenitur *musicum* absque *albo*, probabile est quod in aliquo alio possit inveniri *album* absque *musico*. Si igitur movens et motum conjunguntur in aliquo per accidens, motum autem invenitur absque eo quod moveat, probabile est, quod movens inveniatur absque eo quod moveatur.

Nec contra hoc potest fieri instantia de duobus, quorum unum ab altero dependet, sed non e contrario, ut patet de substantia et accidente; hæc enim conjunguntur per se, non per accidens. Si autem prædicta propositio est vera per se, similiter sequitur impossibile vel inconveniens, quia vel oportet quod movens moveatur eadem specie motus qua movet, vel alia. Si eadem, ergo oportebit quod *alterans alteretur*, et ulterius quod *sanans sanetur*, et quod *docens doceatur*, etiam secundum eamdem scientiam. Hoc autem est impossibile; nam docentem necesse est habere scientiam, addiscentem vero necesse est non habere. Et sic idem habebitur ab eodem, et non habebitur; quod est impossibile. Si autem secundum aliam speciem motus moveatur, ita scilicet quod alterans moveatur secundum locum et movens secundum locum augeatur, et sic de aliis,

mouvements sont finis, il en résultera que l'on n'ira pas jusqu'à l'infini ; et ainsi on trouvera quelque premier moteur qui ne sera pas mû par un autre.

Voilà où l'on arrivera, à moins de dire qu'il se fait une sorte de réflexion, en ce sens que si l'on épuise tous ces genres et ces espèces de mouvements, il faudra en revenir au premier. Par exemple, si le moteur est changé quant au lieu, et que celui qui cause le changement s'augmente, celui qui produit cette augmentation sera mis de nouveau en mouvement quant au lieu. Mais on arriverait au même résultat que précédemment, c'est-à-dire que le moteur qui imprime un mouvement d'une certaine espèce est mû de la même manière, non immédiatement, mais médiatement. Il faut donc en dernier lieu admettre comme nécessaire un premier être qui ne soit pas mis en mouvement par un autre distinct de lui.

Mais parce qu'en admettant un premier moteur qui ne reçoit pas le mouvement d'un être distinct de lui, il ne s'ensuit pas qu'il soit complétement immobile, Aristote va plus loin en disant que cela peut arriver de deux manières : d'abord en ce sens que ce premier être est complètement immobile; et cela posé, nous avons ce que nous voulons, savoir qu'il existe un premier moteur immobile ; la seconde manière, c'est que ce premier être soit mû par lui-même ; et cela paraît probable, car ce qui est par soi-même existe toujours avant ce qui n'est que par un autre ; c'est pourquoi la raison dit que de tous les êtres mis en mouvement, le premier doit être mû par lui-même et non par un autre. Mais en accordant ce point, la conséquence restera la même. En effet, on ne peut pas dire de l'être qui se meut lui-même qu'il est mû tout entier par son tout, parce que l'on retomberait dans les inconvénients précédents, par exemple, que le même enseignerait et serait enseigné en même temps, et ainsi du reste ; ensuite,

---

quum sint finita genera et species motus, sequetur quod non sit abire in infinitum ; et sic erit aliquod primum movens, quod non movetur ab alio.

Nisi forte aliquis dicat, quod fiat reflexio hoc modo, quod, completis omnibus generibus et speciebus motus, iterum oporteat redire ad primum, ut, si movens secundum locum alteretur et alterans augeatur, iterum augens moveatur secundum locum. Sed ex hoc sequeretur idem quod prius, scilicet quod id, quod movet secundum aliquam speciem motus, secundum eamdem moveatur, non immediate, sed mediate. Relinquitur ergo quod oportet ponere aliquod primum, quod non moveatur ab aliquo *exteriori*.

Quia vero hoc habito, scilicet quod sit primum movens quod non moveatur ab aliquo *exteriori*, non sequitur quod sit penitus immobile ; ideo ulterius procedit Aristoteles (Physic. VIII) dicendo, quod hoc potest esse dupliciter : Uno modo ita, quod illud primum sit penitus immobile ; quo posito, habetur propositum, scilicet quod sit aliquod primum movens immobile ; alio modo, quod illud primum moveatur a se ; et hoc videtur probabile ; quia quod est per se,

qu'un être serait tout ensemble en acte et en puissance : en acte comme moteur, en puissance comme mobile. Reste donc ceci, qu'une de ses parties seulement agit comme moteur et que l'autre reçoit le mouvement; et ainsi, nous revenons à ce qui a déjà été dit, savoir qu'il existe un moteur immobile.

On ne peut pas prétendre que les deux parties se meuvent l'une l'autre, ni qu'une partie se meut elle-même et donne le mouvement à l'autre, ni que le tout meut la partie, ni que la partie meut le tout, parce que les difficultés déjà indiquées se présenteraient de nouveau : c'est-à-dire qu'un être donnerait et recevrait en même temps la même espèce de mouvement, qu'il serait à la fois en puissance et en acte, et de plus, que le tout ne se donnerait pas d'abord le mouvement à lui-même, mais ne serait mû qu'en l'une de ses parties. Il faut donc en définitive qu'une des parties de l'être qui se meut lui-même reste immobile et mette l'autre en mouvement.

Mais dans les êtres qui se meuvent eux-mêmes et qui sont près de nous, comme les animaux, la partie motrice, qui est l'âme, bien que immobile par elle-même, est cependant mue accidentellement. C'est pour cette raison que le Philosophe prouve ultérieurement que, dans le premier être qui se meut lui-même, la partie motrice n'est mue ni par elle-même, ni par accident. En effet, comme les êtres qui sont près de nous et se meuvent eux-mêmes, c'est-à-dire les animaux, sont corruptibles, la partie motrice se meut en eux par accident ; mais il est nécessaire que tous ces êtres corruptibles, qui se donnent à eux-mêmes le mouvement, se rapportent à un premier être qui se meuve lui-même et soit éternel. Il est donc nécessaire qu'il y ait pour ce qui

---

semper est prius eo quod est per aliud. Unde et in motis primum motum rationabile est per seipsum moveri, non ab alio. Sed hoc dato, iterum idem sequetur. Non enim potest dici, quod movens seipsum moveatur totum a toto; quia sic sequerentur prædicta inconvenientia, scilicet quod aliquid simul doceret et doceretur, et similiter in aliis motibus. Et iterum quod aliquid simul esset in actu et in potentia; nam movens, in quantum hujusmodi, est actu, motum vero in potentia. Relinquitur ergo, quod una pars ejus est movens tantum, et altera mota; et sic habetur idem quod prius, scilicet quod aliquid sit movens immobile.

Non autem potest dici quod utraque pars moveatur, ita quod una ab alia; neque quod una pars moveat seipsam, et moveat alteram; neque quod totum moveat partem; neque quod pars moveat totum; quia sequerentur præmissa inconvenientia, scilicet quod aliquid simul moveret et moveretur secundum eamdem speciem motus, et quod simul esset in potentia et actu, et ulterius quod totum non esset primo movens se, sed ratione partis (Physic. VIII). Relinquitur ergo quod moventis seipsum oportet unam partem esse immobilem et moventem aliam partem.

Sed quia in moventibus se, quæ sunt apud nos, scilicet in animalibus, pars movens, scilicet anima, etsi sit immobilis per se, movetur tamen per accidens, ideo ulterius ostendit, quod primi moventis seipsum pars movens non movetur neque per se

se meut soi-même un moteur qui ne soit en mouvement ni par lui-même, ni par accident.

Il est aussi évident que, selon le sentiment d'Aristote, il doit nécessairement exister un être éternel qui se donne à lui-même le mouvement; car si le mouvement est éternel, comme il le suppose lui-même, il faut considérer comme perpétuelle la génération des êtres se mouvant eux-mêmes, qui peuvent s'engendrer et sont sujets à la corruption. Mais la cause de cette perpétuité ne peut pas se trouver dans l'un de ces êtres qui se meuvent eux-mêmes, parce qu'il n'existe pas toujours; ni dans tous ensemble : d'abord parce qu'ils seraient infinis; ensuite, parce qu'ils n'existent pas en même temps. Il faut donc admettre en dernier lieu comme nécessaire un être éternel qui se meuve lui-même et qui soit le principe de la génération perpétuelle des êtres inférieurs qui se donnent à eux-mêmes le mouvement; et ainsi, son propre moteur n'est mû ni par lui-même, ni par accident.

Nous voyons encore que, parmi les êtres qui se meuvent eux-mêmes, il en est qui commencent de nouveau à se mouvoir à cause de quelque mouvement dont ils ne sont pas eux-mêmes le principe, par exemple, l'animal qui s'éveille lorsqu'il a digéré sa nourriture ou que l'air est vicié. Il résulte de ce mouvement que le moteur qui se meut lui-même est mû par accident. D'où l'on peut tirer cette conséquence, qu'aucun être se mouvant lui-même ne se meut toujours, si son moteur est en mouvement par lui-même ou par accident. Le premier être qui se meut lui-même est toujours en mouvement; autrement il ne pourrait pas exister de mouvement éternel, puisque tout autre mouvement est le résultat du mouvement du premier être qui se

---

neque per accidens. Moventia enim se, quæ sunt apud nos, scilicet animalia, quum sint corruptibilia, pars movens in eis movetur per accidens. Necesse est autem moventia se, corruptibilia, reduci ad aliquod primum movens se, quod sit sempiternum. Necesse ergo est aliquem motorem esse alicujus moventis seipsum, qui neque per se neque per accidens moveatur.

Quod autem necesse sit, secundum suam positionem, aliquod movens seipsum sempiternum esse, patet. Si enim motus est sempiternus, ut ipse supponit (Phys. VIII), oportet quod generatio moventium seipsa, quæ sunt generabilia et corruptibilia, sit perpetua. Sed hujus perpetuitatis non potest esse causa aliquod ipsorum moventium se, quia non semper est; nec simul omnia, tum quia infinita essent, tum quia non sunt simul. Relinquitur ergo quod oportet esse aliquod movens seipsum perpetuum, quod causat perpetuitatem generationis in his inferioribus moventibus se; et sic motor ejus non movetur neque per se neque per accidens.

Item, In moventibus se, videmus quod aliqua incipiunt de novo moveri propter aliquem motum, quo non moventur a seipsis, sicut animal, quum excitatur a somno, digesto cibo aut aere alterato; quoquidem motu ipse motor movens seipsum movetur per accidens. Ex quo potest accipi, quod nullum movens seipsum movetur semper, cujus motor movetur per se vel per accidens. Primum movens seipsum movetur semper; alias non posset esse motus sem-

meut lui-même. Il y a donc lieu de conclure que le premier qui se meut lui-même est mû par un moteur qui n'est en mouvement ni par lui-même, ni par accident.

On ne peut opposer à cette raison que les moteurs des globes inférieurs impriment le mouvement à ce qui est perpétuel, et que cependant on les considère comme mus par accident ; car si l'on dit qu'ils le sont par accident, ce n'est pas par rapport à eux-mêmes, mais par rapport à leurs mobiles, qui suivent le mouvement du globe supérieur.

Et parce que Dieu n'est pas une partie d'un être qui se meut lui-même, Aristote, dans sa ***Métaphysique***, raisonnant sur ce moteur qui est une partie de ce qui se meut soi-même, arrive à un autre moteur entièrement distinct, qui est Dieu (10). En effet, puisque tout être qui se meut lui-même est mû par attraction, il faut que le moteur faisant partie de celui qui se meut lui-même produise le mouvement en vertu de l'attraction d'un objet doué de cette vertu et qui est plus fort que lui pour mouvoir; car ce qui cède à l'attraction est pour ainsi dire un moteur en mouvement, tandis que l'objet qui attire donne le mouvement, mais ne le reçoit d'aucune façon. Il est donc nécessaire qu'il y ait un premier moteur distinct et complétement immobile, qui est Dieu.

Deux difficultés paraissent ébranler ces conclusions :

(10) Aliquid semper incessabili motu movetur..... Cum vero id quod movetur et movet medium sit, est etiam aliquid quod non motum movet, quod æternum substantia et actus est..... Cum autem aliquid sit movens, ipsum immobile existens, actu ens, hoc nullo modo contingit se aliter habere..... Cæterum vita quoque profecto inexistit, siquidem intellectus operatio vita est; ille vero est actus; actus vero per se, illius vita optima et perpetua est. Dicimus itaque Deum sempiternum, optimumque vivens esse, quare vita et ævum continuum et æternum Deo inest. Hoc enim est Deus..... Quod itaque est quædam æterna, immobilisque substantia et a sensibilibus separata, constat ex dictis..... Infinito tempore movet, nihil vero finitum infinitam potentiam habet (*Metaphys.* XII, c. 7 passim).

---

piternus, quum omnis alius motus a motu primi moventis seipsum causetur. Relinquitur igitur quod primum movens seipsum movetur a motore qui non movetur neque per se, neque per accidens.

Nec est contra hanc rationem, quod motores inferiorum orbium movent motum sempiternum, et tamen dicuntur moveri per accidens; quia dicuntur per accidens, non ratione suiipsorum, sed ratione suorum mobilium, quæ sequuntur motum superioris orbis.

Sed quia Deus non est pars alicujus moventis seipsum, ulterius Aristoteles (Metaphys. l. XII, c. 7), ex hoc motore qui est pars moventis seipsum, alium motorem separatum omnino, qui est Deus. Quum enim omne movens seipsum moveatur per appetitum oportet, quod motor, qui est pars moventis seipsum, moveat propter appetitum alicujus appetibilis, quod est eo superius in movendo ; nam appetens est quodammodo movens-motum ; appetibile autem est movens omnino non motum. Oportet igitur esse primum motorem separatum, omnino immobilem, qui Deus est.

La première vient de ce que l'on part de la supposition de l'éternité du mouvement, que les catholiques regardent comme une erreur. La réponse à faire, c'est que le moyen le plus efficace pour prouver qu'il y a un Dieu est de partir de la supposition de la nouveauté du monde, et non de son éternité, parce qu'en admettant celle-ci, l'existence de Dieu paraît moins évidente. En effet, si le monde et le mouvement ont récemment commencé, il est clair qu'il faut trouver une cause qui ait produit récemment et le monde et le mouvement, parce que tout ce qui a une existence nouvelle tire nécessairement son origine d'un être qui peut faire de nouvelles choses, puisque rien ne passe par soi-même de la puissance à l'acte ou du néant à l'être.

La seconde difficulté vient de la supposition renfermée dans les démonstrations précédentes : que le premier être mis en mouvement, qui est un corps céleste, est mû par lui-même, et que par conséquent, il est animé, ce que beaucoup refusent d'accorder. Il faut dire à cela que si l'on ne suppose pas que le premier être qui donne le mouvement se meut de lui-même, il est nécessaire qu'il soit mû immédiatement par un autre complétement immobile. C'est ce qui conduit Aristote à cette conclusion disjonctive, qu'il faut en venir de suite à un premier être distinct qui donne le mouvement et reste immobile, ou bien à un être qui se meut lui-même, et par lequel on arrive aussitôt à un premier moteur immobile et distinct.

Le Philosophe procède d'un autre manière dans sa ***Métaphysique***, pour démontrer qu'on ne peut remonter à l'infini dans les causes efficientes, mais qu'il faut arriver à une première cause unique que nous appelons Dieu.

Prædictos autem processus duo videntur infirmare :

Quorum primum est, quod procedunt ex suppositione æternitatis motus ; quod apud Catholicos supponitur esse falsum. Et ad hoc dicendum, quod via efficacissima ad probandum *Deum esse*, est ex suppositione novitatis mundi, non autem sic, ex suppositione æternitatis mundi ; qua posita, minus videtur esse manifestum, quod Deus sit. Nam si mundus et motus de novo incepit, planum est quod oportet poni aliquam causam, quæ de novo producat mundum et motum ; quia omne, quod de novo fit, ab aliquo innovatore oportet sumere originem, quum nihil educat se de potentia in actum vel de non-esse in esse.

Secundum est, quod supponitur, in prædictis demonstrationibus, primum motum, scilicet corpus cœleste, esse motum ex se ; ex quo sequitur ipsum esse animatum ; quod a multis non conceditur. Et ad hoc dicendum est, quod, si primum movens non ponitur motum ex se, oportet quod moveatur immediate a penitus immobili. Unde etiam Aristoteles sub divisione hanc conclusionem inducit, quod scilicet oporteat vel statim devenire ad primum movens immobile separatum, vel ad movens seipsum, ex quo statim devenitur ad movens primum immobile separatum.

Procedit autem Philosophus alia via, in secundo Metaphysicorum (c. 2) ad ostendendum non posse procedi in infinitum in causis efficientibus, sed esse deveniendum

Cette manière, la voici : Dans toutes les causes efficientes subordonnées, le premier être est la cause du moyen, et celui-ci est la cause de la fin, qu'il y ait plusieurs moyens ou un seul. Si l'on supprime la cause, on supprime par là même ce dont elle est cause ; donc, si l'on supprime le premier être, le moyen ne pourrra pas être cause. Mais en remontant à l'infini dans les causes efficientes, aucune de ces causes ne sera la première ; donc toutes les autres, qui sont intermédiaires, seront détruites. Or, cela est évidemment faux; donc on est obligé d'admettre une première cause efficiente, qui est Dieu (11).

On peut tirer un autre argument de ce qu'Aristote établit dans le même traité, savoir que ce qui est très vrai possède l'être au plus haut degré (12). Et plus loin il démontre qu'il existe quelque chose de très vrai (13). Car si nous voyons que de deux choses fausses l'une est plus fausse que l'autre, de même, il faut que l'une soit plus vraie que l'autre. Cependant ce n'est que par approximation à ce qui est vrai simplement et au plus haut degré. On peut enfin conclure que quelque chose a l'être au suprême degré, et c'est ce que nous appelons Dieu.

On donne encore, d'après saint Jean-Damascène, une raison prise dans le gouvernement des êtres, et qui est indiquée dans le Commen-

(11) At vero quod est principium aliquod, neque sunt infinitæ entium causæ, neque in rectum neque secundum speciem patet. Nec enim ut ex materia hoc ex hoc potest esse in infinitum..... Mediorum sane quorum extra aliquid ultimum et primum est, necesse est quod prius est causam esse eorum quæ post illud sunt. Si enim dicere nos opórtuerit quod trium causa est, primum dicemus, non enim ultimum neque medium. Quare si primum nihil est, omnino nulla causa est (*Metaphys.* II, c. 2).

(12) Ut secundum esse unumquodque se habet, ita etiam secundum veritatem (id. ibid. II, c. 1 sub fine).

(13) Omnium autem certissimum principium est circa quod impossibile est mentiri. Notissimum etenim ut hujusmodi sit necesse est; circa namque ea quæ non cognoscunt decipiuntur omnes (id. ibid. IV, c. 3).

---

ad unam causam primam ; et hanc dicimus Deum. Et hæc via talis est :

In omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi ; sive sit unum, sive sint plura media. Remota autem causa, removetur id cujus est causa ; ergo remoto primo, medium causa esse non poterit. Sed si procedatur in causis efficientibus in infinitum, nulla causarum erit prima ; ergo omnes aliæ tollentur, quæ sunt mediæ. Hoc autem est manifeste falsum ; ergo oportet ponere primam causam efficientem esse, quæ Deus est.

Potest etiam et alia ratio colligi ex verbis Aristotelis, in secundo libro Metaphysicorum (II, c. 1, sub fine). Ostendit enim ibi quod ea quæ sunt maxime vera sunt et maxime entia. In quarto etiam Metaphysicorum (c. 3), ostendit esse aliquid maxime verum, ex hoc quod videmus duorum falsorum unum altero esse magis falsum ; unde oportet ut alterum sit etiam altero verius. Hoc autem est secundum approximationem ad id quod est simpliciter et maxime verum. Ex quibus concludi potest ulterius, esse aliquid quod est maxime ens ; et hoc dicimus Deum.

Adhuc etiam inducitur a Damasceno (l. I, c. 3) alia ratio sumpta ex rerum gubernatione ; quam etiam innuit Commentator in secundo Physicorum. Et est talis :

taire sur la Physique (14). La voici : Il est impossible à plusieurs êtres opposés et discordants de se réunir toujours ou seulement quelquefois dans un même arrangement, à moins d'être dirigés par quelqu'un qui assigne à tous et à chacun d'eux une fin déterminée à atteindre. Or, nous voyons que, dans ce monde, des êtres de nature différente concourent à former le même ordre ; et cela n'arrive pas rarement et par hasard, mais toujours, et dans la plupart des cas. Il faut donc admettre un être dont la providence gouverne le monde ; et cet être, nous l'appelons Dieu (15).

CHAPITRE XIV.

Pour arriver à connaître Dieu, il faut procéder par voie de négation.

Après avoir démontré qu'il existe un premier être que nous appelons Dieu, nous avons à rechercher quelles sont ses qualités.

S'il est besoin de recourir à la méthode de *négation*, c'est surtout en étudiant la substance divine, qui dépasse, par son immensité, tou-

(14) L'auteur de ce Commentaire est Averrhoès, (Aboul-Velyd-Mohammed, ou régulièrement Ibn-Rochd), philosophe et médecin arabe qui naquit à Cordoue, et mourut à Maroc en 1168. Il appartenait à l'école philosophique arabe de Cordoue, dont il fut le docteur le plus renommé. Il traduisit les œuvres d'Aristote en arabe et les commenta. Cependant, quoiqu'il ne se proposât que d'interpréter sa doctrine, il arrive souvent qu'il lui prête des idées qui lui sont étrangères en voulant la rattacher aux théories néoplatoniciennes d'Alexandrie. La philosophie d'Averrhoès paraît être, à certains égards, un éclectisme dont les principes d'Aristote sont la base. Il ne connaissait d'autre religion que la philosophie, et regardait Moïse, Jésus-Christ et Mahomet comme trois grands imposteurs qui avaient tour-à-tour séduit le monde.

(15) Ipsa quoque rerum creatarum compages, conservatio atque gubernatio nos docent Deum esse qui universum hoc coagmentarit, sustentet et conservet, eique provideat. Qui enim fieri potuisset ut inter se pugnantes naturæ, ignis, inquam, et aquæ, aeris et terræ ad unius mundi constitutionem coirent, tenacique adeo nexu cohærerent, ut nulla ratione solvi possint, nisi omnipotens vis aliqua ea compaginasset, ac perpetuo a dissolutione servaret?... Cujus vero erit eadem juxta illas quibus primum condita sunt leges conservare et custodire? Alterius profecto quam casus. Atque hoc quidnam alius sit, nisi Deus? (Joan. Damasc., *de Fide orthod.*, lib. I, c. 3.)

Impossibile est aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper vel pluries, nisi alicujus gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur, ut ad certum finem tendant ; sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro et a casu, sed ut semper vel in majori parte. Oportet ergo esse aliquid, cujus providentia mundus gubernetur ; et hoc dicimus Deum.

CAPUT XIV.

Quod ad cognitionem Dei oportet uti via remotionis.

Ostenso igitur, quod est aliquid primum ens, quod Deum dicimus, oportet ejus conditiones investigare.

Est autem via remotionis utendum, præcipue in consideratione divinæ substantiæ



tes les formes à la portée de notre intelligence. Si, pour cette raison, nous ne pouvons la saisir en découvrant ce qu'elle est, nous en avons quelque notion lorsque nous voyons ce qu'elle n'est pas, et plus notre intelligence peut lui refuser, plus nous sommes près de la connaître ; car la connaissance que nous avons de chaque être est d'autant plus parfaite que nous apercevons mieux ses différences relativement aux autres, puisque chacun d'eux a en lui-même un mode d'existence qui lui est propre et ne permet pas de le confondre avec tous les autres. C'est pour cela qu'en traitant des choses dont nous avons les définitions, nous les rangeons d'abord chacune dans son genre. Nous voyons ainsi en général ce qui est ; ensuite nous ajoutons les différences qui le distinguent du reste des êtres, et nous arrivons à la notion complète de la substance de la chose.

Mais parce que, dans l'étude de la substance divine, nous n'avons rien qui puisse nous servir de genre, et qu'il nous est impossible de trouver ce qui la distingue des autres êtres, au moyen de différences affirmatives, il faut pour atteindre ce but recourir aux différences négatives. De même aussi que pour les différences affirmatives, l'une restreint l'autre, et conduit à une désignation plus complète de la chose à mesure qu'elle la montre comme différant d'un plus grand nombre d'autres ; ainsi, une différence négative se trouve restreinte par une autre qui établit une disparité avec un plus grand nombre d'êtres. En disant, par exemple, que Dieu n'est pas un accident, nous le distinguons de tous les accidents. Si nous ajoutons qu'il n'est pas un corps, nous le séparons aussi de quelques substances. Et en continuant ainsi, il sera isolé par de semblables négations de tout ce qui existe en dehors de lui. Alors on pourra le considérer en particulier

---

Nam divina substantia omnem formam, quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit ; et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est, sed aliqualem ejus habemus notitiam cognoscendo quid non est. Tanto enim ejus notitiæ magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab eo poterimus removere ; tanto enim unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias ejus ad alia plenius intuemur ; habet enim res unaquæque in seipsa esse proprium ab omnibus aliis distinctum. Unde, et in rebus quarum diffinitiones cognoscimus, primo eas in genere collocamus, per quod scimus in communi *quid est* ; et postmodum differentias addimus, quibus a rebus aliis distinguantur ; et sic perficitur substantiæ rei completa notitia.

Sed quia, in consideratione substantiæ divinæ, non possumus accipere *quid* quasi genus, nec distinctionem ejus ab aliis rebus per affirmativas differentias accipere possumus, oportet eam accipere per differentias negativas. Sicut autem, in affirmativis differentiis, una aliam contrahit et magis ad completam designationem rei appropinquat, secundum quod a pluribus differre facit, ita una differentia negativa per aliam contrahitur, quæ a pluribus differre facit ; sicut, si dicamus Deum non esse accidens, per hoc quod ab omnibus accidentibus distinguitur. Deinde, si addamus ipsum non esse corpus, distinguemus ipsum etiam ab aliquibus

lorsqu'il sera connu comme distinct de tous les êtres ; cependant, la connaissance qu'on en aura acquise ne sera pas parfaite, parce qu'on ne saura pas ce qu'il est en lui-même.

Si pour connaître Dieu, nous voulons procéder par voie de négation, prenons pour principe celui qui se trouve établi par tout ce qui précède [ch. 13], c'est-à-dire, que Dieu est complétement immobile [ou immuable], vérité comfirmée par la sainte Écriture ; car il est dit : ***Je suis le Seigneur, et je ne change pas*** [Malach., III, 6]. ***Il n'y a pas de changement en lui*** [Jacob, I, 17]. ***Dieu n'est pas, comme l'homme, sujet au changement*** (1) [*Num.* XXIII, 19].

CHAPITRE XV.

Dieu est éternel.

Ce qui précède fait voir encore que Dieu est éternel. En effet :

1° Tout ce qui commence à être ou cesse d'exister ne se trouve en ces différents états que par le mouvement ou le changement. Or, il a été démontré que Dieu est complétement immuable [ch. 13] : donc il est éternel, sans commencement ni fin.

2° On ne peut mesurer par le temps que ce qui est mû, puisque le temps est la mesure du mouvement, ainsi qu'on le voit dans Aris-

(1) On lit dans la Vulgate : Non est Deus quasi homo, ut mentiatur ; nec ut filius hominis ut mutetur.

substantiis ; et sic per ordinem, ab omni eo quod est præter ipsum, per negationes hujusmodi, distinguetur ; et tunc de substantia ejus erit propria consideratio, quum cognoscetur ut ab omnibus distinctus. Non tamen erit perfecta cognitio, quia non cognoscetur quid in se sit.

Ad procedendum igitur circa Dei cognitionem per viam remotionis, accipiamus principium id, quod ex superioribus jam monstratum est (c. 13), scilicet quod Deus sit omnino immobilis ; quod etiam auctoritas Sacræ Scripturæ confirmat. Dicitur enim : *Ego Dominus, et non mutor* (*Malach.*, III, 6) ; *apud quem non est transmutatio* (*Jacob.*, I, 17) ; *non est Deus quasi homo, ut mutetur* (*Num.* XXIII, 9).

CAPUT XV.

Quod Deus est æternus.

Ex hoc autem apparet ulterius Deum esse æternum.

1° Nam omne quod incipit esse vel desinit, per motum vel mutationem hoc patitur. Ostensum autem est Deum esse omnino immutabilem (c. 13) ; est igitur æternus, carens principio et fine.

2° Item, Illa sola tempore mensurantur quæ moventur, eo quod tempus est numerus motus, ut patet in quarto Physic. (c. 11, passim). Deus autem est omnino absque motu, ut jam probatum est (c. 13) ; tempore igitur non mensuratur. Igitur in ipso non est prius vel posterius accipere ; non ergo habet esse post non-esse, nec non-esse

tote (1). Or, Dieu est absolument immobile [ch. 13] : donc il ne peut être mesuré par le temps, et par conséquent, on ne peut trouver en lui ni avant ni après ; donc en lui l'être n'a pas succédé au non-être. Il ne peut passer de l'être au non-être, et il est impossible de découvrir une succession dans son être, parce que tout cela ne se comprend pas sans le temps. Il est donc sans commencement ni fin ; il a tout son être en même temps, et c'est en cela que consiste l'éternité.

3° S'il fut une époque où Dieu n'existait pas, et qu'il ait ensuite été produit par quelqu'un, il a passé du néant à l'être ; mais ce n'est pas par lui-même, car ce qui n'est pas ne peut rien faire, Si c'est par un autre, celui-là est avant lui. Or, il a été prouvé que Dieu est la première cause ; donc il n'a pas commencé à exister, et par conséquent il ne cessera pas d'être, parce que ce qui a toujours été a la vertu d'être toujours ; donc il est éternel,

4° Nous voyons dans l'univers certaines choses qui peuvent être et n'être pas, comme ce qui se produit par voie de génération et se trouve sujet à la corruption. Or, tout ce qui peut arriver à l'être a une cause ; car, comme de soi, cela est indifférent à ces deux états, l'être et le néant, il est nécessaire que si l'être lui est attribué, ce soit par l'action d'une cause. Mais, lorsqu'il s'agit des causes, on ne peut remonter jusqu'à l'infini, comme on l'a prouvé déjà par une raison tirée d'Aristote [ch. 13]; donc il faut admettre un être dont l'existence soit nécessaire. D'ailleurs, tout ce qui est nécessaire a la cause de sa

(1) At vero non sine mutatione tempus esse videtur... Ut igitur si non aliud atque aliud, sed unum idemque nunc esset, tempus sane non esset.., Cum vero senserimus, definierimusque mutationem, tempus fuisse dicimus. Patet perfecto sine motu mutationeve tempus non esse. Quæ cum ita sint, patet tempus nec motum esse, nec esse etiam absque motu... Et quia motus continuus est, et tempus etiam continuum est ; quantus enim est motus, tantum et tempus semper fuisse videtur (*Phys.* IV, c. 11, passim).

---

post esse potest habere, nec aliqua successio in esse ipsius inveniri potest, quia hæc sine tempore intelligi non possunt. Est igitur carens principio et fine, totum esse suum simul habens ; in quo ratio æternitatis consistit.

3° Adhuc, Si Deus aliquando non fuit et postmodum fuit, ab aliquo eductus est de non-esse in esse ; non autem a seipso, quia quod non est non potest aliquid agere. Si autem ab alio, illud est prius eo. Ostensum est autem Deum esse primam causam ; non igitur esse incepit ; unde nec esse desinet quia quod semper fuit habet virtutem semper essendi, Est igitur æternus.

4° Amplius, Videmus in mundo quædam quæ sunt possibilia esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia. Omne autem quod est possibile esse, causam habet ; quia, quum de se æqualiter se habeat ad duo, scilicet esse et non-esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa. Sed in causis non est procedere in infinitum, ut supra (c. 13) probatum est, per rationem Aristotelis ; ergo oportet ponere aliquid quod sit necesse esse. Omne autem necessarium vel habet causam suæ necessitatis aliunde, vel non, sed est per seipsum necessarium. Non est autem procedere in infinitum in necessariis quæ habent causam

nécessité en dehors de soi, ou bien est nécessaire par soi-même. Or, on ne peut trouver à l'infini des êtres nécessaires qui aient la cause de leur nécessité en dehors d'eux-mêmes : donc il faut admettre un premier être nécessaire qui soit nécessaire par lui-même ; et cet être, c'est Dieu, comme il a déjà été dit [ch. 13]. Dieu est donc éternel, puisque tout être nécessaire par lui-même est éternel.

5º Aristote prouve encore l'éternité du mouvement par la perpétuité du temps [*Phys.* VIII], et il part de là pour démontrer l'éternité de la substance motrice. Or, la première substance motrice n'est autre que Dieu ; donc il est éternel. En effet, si l'on rejette l'éternité du temps et du mouvement, il reste une raison suffisante pour établir l'éternité de la substance ; car, si le mouvement a commencé, son commencement vient nécessairement de l'action de quelque moteur ; si celui-ci a commencé, c'est aussi par l'action d'un autre, et ainsi, l'on ira jusqu'à l'infini, ou l'on arrivera à quelque chose qui n'a pas eu de commencement.

L'autorité divine rend témoignage à cette vérité. Il est dit dans les Psaumes : ***Pour vous, Seigneur, vous demeurez éternellement*** [CI, 13] ; et encore : ***Pour vous, vous êtes identiquement le même, et vos années ne passeront point*** [CI, 28].

CHAPITRE XVI.

En Dieu il n'y a pas de puissance passive.

Si Dieu est éternel, il est nécessaire qu'il ne soit pas en puissance (1). Car :

1º Tout ce qui a dans sa substance quelque chose en puissance

(1) C'est-à-dire que Dieu ne peut rien acquérir, parce qu'il est nécessairement tout ce qu'il peut être ; tandis que les êtres en qui il y a puissance passive sont sujets au changement, soit que ce changement les perfectionne, soit qu'il les rende moins parfaits.

---

suæ necessitatis aliunde ; ergo oportet ponere aliquod primum necessarium, quod est per seipsum necessarium ; et hoc est Deus, quum sit prima causa, ut dictum est (c. 13). Igitur Deus æternus est, quum omne necessarium per se sit æternum.

5º Ostendit etiam Aristoteles (Physic. VIII), ex sempiternitate temporis, sempiternitatem motus ; ex quo iterum ostendit sempiternitatem substantiæ moventis. Prima autem substantia movens Deus etiam est ; igitur sempiternus. Negata enim sempiternitate temporis et motus, adhuc remanet ratio ad sempiternitatem substantiæ ; nam si motus incepit, oportet quod ab aliquo movente inceperit, qui si inceperit, ab aliquo agente incepit. Et sic vel in infinitum ibitur, vel devenietur ad aliquid quod non incepit.

Huic autem veritati divina auctoritas testimonium perhibet. Unde Psalmista : *Tu autem, Domine, in æternum permanes* (CI, 13). Et idem : *Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient* (CI, 28).

peut, quant à ce qui est en puissance, ne pas exister, puisque ce qui peut être peut aussi n'être pas. Or, Dieu, considéré en lui-même, ne peut pas ne pas être, puisqu'il est éternel ; donc on ne peut trouver en Dieu de puissance pour l'être.

2° Bien que ce qui est tantôt en puissance et tantôt en acte soit, quant au temps, en puissance avant d'être en acte, cependant, on peut dire simplement que l'acte est antérieur à la puissance, parce que la puissance n'arrive pas d'elle-même à l'acte, mais il est nécessaire qu'elle y soit déterminée par un être qui soit lui-même en acte. Tout ce qui est de quelque manière en puissance a donc quelque chose d'antérieur à soi-même. Or, Dieu est le premier être et la première cause, ainsi que le prouvent les raisons qui précèdent (ch. 13 et 15) : il n'y a donc en lui rien qui soit en puissance.

3° Ce qui est nécessairement par soi-même ne peut aucunement être à l'état de possible ; car ce qui se trouve dans la nécessité d'être par soi-même n'a pas de cause. Or, tout ce qui est dans la possibilité d'exister reconnaît une cause : c'est ce qui a été démontré plus haut (ch. 15). Ensuite, il est nécessaire que Dieu soit par lui-même : donc il n'a pas la possibilité d'être ; donc il n'y a dans sa substance rien qui soit en puissance.

4° Tout ce qui agit ne le peut qu'en tant qu'il est en acte ; donc ce qui n'est pas tout acte ne se met pas en action dans son tout, mais seulement quant à une partie de soi-même. Or, ce qui ne se met pas en action dans son tout n'est pas le premier agent ; car il n'agit que par participation avec un autre, et non en vertu de son essence ; donc le premier agent, qui est Dieu, n'admet pas un mélange de puissance, mais il est un acte pur.

CAPUT XVI.

Quod in Deo non sit potentia passiva.

Si autem Deus æternus est, necesse est ipsum non esse in potentia.

1° Omne enim id, in cujus substantia admiscetur potentia, secundum id quod habet de potentia, potest non esse ; quia quod potest esse, potest non esse. Deus autem secundum se non potest non esse, quum sit sempiternus ; in Deo igitur non est potentia ad esse.

2° Adhuc, Quamvis id, quod quandoque est in potentia, quandoque in actu, prius sit tempore in potentia quam in actu, tamen simpliciter actus est prior potentia ; quia potentia non educit se in actum, sed oportet quod educatur in actum per aliquid quod sit actu. Omne igitur quod est aliquo modo in potentia, habet aliquid prius se. Deus autem est primum ens et prima causa, ut ex supradictis patet (c. 13 et 15), non igitur habet in se aliquid potentiæ admixtum.

3° Item, Id quod est per se necesse esse, nullo modo est possibile esse ; quia quod est per se necesse esse, non habet causam. Omne autem quod est possibile esse, habet causam, ut supra ostensum est (c. 15). Deum autem per se est necesse esse ; nullo igitur modo est possibile esse ; nihil ergo potentiæ in sua substantia invenitur.

4° Item, Unumquodque agit secundum quod est actu. Quod igitur non est totus actus, non toto se agit, sed aliquo sui.

5° De même que tout être est apte à agir en tant qu'il est actuellement, de même aussi il est apte à souffrir une action en tant qu'il est en puissance; car le mouvement est l'acte de ce qui existe en puissance. Or, Dieu est complétement impassible et immuable; donc il n'a rien en puissance, c'est-à-dire en puissance passive.

6° Nous voyons dans le monde quelque chose qui passe de la puissance à l'acte, mais non qui arrive par soi-même de la puissance à l'acte, parce que ce qui est en puissance n'existe pas encore et, par conséquent, ne peut agir ; donc il faut qu'il existe auparavant un autre être qui le fasse passer de la puissance à l'acte. Et encore, si cet être cesse d'exister en puissance pour avoir une existence actuelle, on doit nécessairement supposer avant lui un autre être qui le détermine à l'acte. Mais cela ne peut se répéter jusqu'à l'infini; il faut donc arriver à un être qui est seulement en acte, et aucunement en puissance; et cet être, nous l'appelons Dieu.

CHAPITRE XVII.

Dieu n'est pas matière,

On peut conclure du même principe que Dieu n'est pas matière. En effet :

1° La matière, c'est ce qui est en puissance (1).

(1) Materies ut materies passiva est (Arist. *De Generatione et corruptione,* lib. I, c. 7). — Pati et moveri materiæ est; agere vero et movere alterius potentiæ. Palam autem est, cum in iis quæ arte, tum in iis quæ natura fiunt; nam neque aqua se animal facit, sed natura neque lignum lecticam, sed ars (id. ibid. lib. II, c. 9).

Quod autem non toto se agit, non est primum agens; agit enim alicujus participatione, non per essentiam suam. Primum igitur agens, quod est Deus, nullam habet potentiam admixtam, sed est actus purus.

5° Adhuc, Unumquodque sicut natum est agere in quantum est actu, ita natum est pati in quantum est potentia; nam motus est actus, in potentia exstentis. Sed Deus est omnino impassibilis ac immutabilis, ut patet ex prædictis; nihil ergo habet de potentia, scilicet passiva.

6° Item, Videmus aliquid esse in mundo, quod exit de potentia in actum. Non autem ducit se de potentia in actum; quia quod est [in] potentia, nondum est; unde nec agere potest. Ergo oportet esse aliquid aliud prius, quo educatur de potentia in actum. Et iterum, si hoc est exiens de potentia in actum, oportet ante hoc aliquid aliud poni, quo reducatur in actum. Hoc autem in infinitum procedere non potest; ergo oportet devenire ad aliquid, quod est tantum actu, et nullo modo in potentia; et hoc dicimus Deum.

CAPUT XVII.

Quod Deus non est materia.

Apparet etiam etiam ex hoc, Deum non esse materiam :

2° La matière n'est pas un principe d'action. C'est pourquoi, selon la doctrine du Philosophe, il n'appartient pas au même sujet d'être efficient et matière (2). Or, il convient à Dieu d'être la première cause efficiente des êtres, comme il a été dit ci-dessus [chap. 13]; donc il n'est pas matière.

3° Ceux qui ramènent tout à la matière comme à la cause première, et contre lesquels Aristote dirige les arguments du deuxième livre de sa *Physique* (3), doivent admettre comme conséquence que tout ce qui est naturellement existe par hasard. Si donc Dieu, qui est la première cause, est la cause matérielle des êtres, il s'ensuit que tout existe fortuitement.

4° La matière n'est cause de quelque chose actuellement qu'autant qu'elle est altérée ou changée. Si donc Dieu est immuable, comme nous l'avons démontré [chap. 13], il ne peut être cause de quelque chose à la manière de la matière.

Cette vérité est professée par la foi catholique, qui enseigne que Dieu a tout créé, non de sa propre substance, mais du néant. C'est ce qui prouve combien est insensée la doctrine de David de Dinant, qui osa prétendre que Dieu est la matière première (4). Il s'appuyait sur ce

(2) Voyez la note précédente.

(3) Dans le livre indiqué, Aristote examine d'abord ce que sont le hasard et la nature, et il prouve ensuite que la nature agit toujours pour une fin.

(4) David de Dinant fut disciple d'Amaury de Chartres, qui vivait vers la fin du XII[e] siècle. Gerson résume ainsi les idées d'Amaury : « Tout est Dieu, et Dieu est tout. Le Créateur et la créature sont un même être. *Les idées sont à la fois créatrices et crées.* Dieu est la fin des choses, en ce sens que toutes choses doivent rentrer en lui pour constituer avec lui une immuable individualité. Tous les êtres ne sont que des formes individuelles d'une seule essence. » C'est, comme on le voit, la doctrine du panthéisme idéaliste. David de Dinant se rapprocha du panthéisme matérialiste en combinant ce système avec les idées aristotéliciennes sur la matière première. Cette matière, dépourvue de toute qualité et conçue néanmoins comme quelque chose de positif, lui parut devoir être le fonds commun de ce qu'on désigne, soit sous le nom d'esprits, soit sous

---

1° Quia materia id quod est in potentia est.

2° Item, Materia non est agendi principium; unde efficiens et materia in idem non incidunt, secundum Philosophum (De Generat. et Corrupt. I, c. 7; — II, c. 9). Deo autem convenit esse primam causam effectivam rerum, ut supra dictum est (c. 13). Ipse igitur materia non est.

3° Amplius, Sequitur res naturales casu exsistere his qui in materiam omnia reducebant, sicut in causam primam; contra quos agitur in secundo Physicorum. Si igitur Deus, qui est prima causa, sit causa materialis rerum, sequitur omnia casu exsistere.

4° Item, Materia non fit causa alicujus in actu, nisi secundum quod alteratur et mutatur. Si igitur Deus est immobilis, ut probatum est (c. 13), nullo modo potest esse rerum causa per modum materiæ.

Hanc autem veritatem fides catholica confitetur, quæ Deum non de sua substantia, sed de nihilo asserit cuncta creasse. In hoc autem insania Davidis de Dinando confunditur, qui ausus est dicere Deum esse idem quod prima materia, ex hoc quod, si non esset idem, oporteret differre ea aliqui-

principe, que s'il n'était pas identique avec elle, il y aurait nécessairement quelque différence entre ces deux êtres, et par conséquent ils ne seraient pas simples; car lorsqu'un être diffère véritablement d'un autre, la composition résulte de cette différence. Cet auteur, égaré par son ignorance, a confondu ces deux termes : ***différence*** et ***diversité***. On dit d'une chose qu'elle est différente par rapport à une autre. C'est le sens déterminé par Aristote (5). En effet, ce qui est différent diffère en quelque chose, tandis que l'on dit absolument d'un être qu'il est divers parce qu'il n'est pas le même. On ne peut donc chercher la différence que dans les êtres qui se ressemblent en quelque point et il faut assigner autre chose sur quoi repose la différence. Ainsi, deux espèces sont réunies dans le genre : c'est pourquoi elles doivent être distinguées par leurs différences. Pour celles qui n'ont rien de commun, il est inutile de chercher en quoi elles diffèrent; mais elles sont diverses entre elles. C'est ainsi que les contraires se distinguent les uns des autres; et comme ils n'ont pas de genre commun qui fasse pour ainsi dire partie de leur essence, il n'y a point lieu de rechercher en quoi il diffèrent, car ils sont essentiellement divers. On distingue aussi de la même manière Dieu et la matière première, parce que le premier de ces êtres est un acte pur, et le second une puissance pure, et ils n'ont rien de commun.

celui de corps, et comme elle devait être identique partout, par cela même qu'elle manquait de propriétés spéciales, il en conclut l'identité absolue de toutes choses ou la substance universelle. David de Dinant, ainsi que d'autres disciples d'Amaury, fut condamné dans un concile de Paris, en 1209.

(5) Differentia et diversitas aliud est. Diversum namque et illud a quo diversum, non est necesse aliquo esse diversum ; omne etenim quodcumque sit ens, aut idem, aut diversum est. Differens vero ab aliquo, aliquo differens est. Quare necesse est aliquid idem esse quo differunt ; hoc vero idem aut genus aut species est... Cuncta differre videntur et non solum diversa esse (*Metaphys.* lib. x, c. 3).

---

bus differentiis ; et sic non essent simplicia ; nam in eo, quod per differentiam ab alio differt, ipsa differentia compositionem facit. Hoc autem processit ex ignorantia, qua nescivit quid inter differentiam et diversitatem intersit. Differens enim, ut in decimo Metaphysicorum (c. 3) determinatur, dicitur ad aliquid ; nam omne differens, aliquo est differens. Diversum autem aliquid absolute dicitur, ex hoc quod non est idem. Differentia igitur in his quærenda est, quæ in aliquo conveniunt ; oportet enim aliquid in his assignari, secundum quod differant, sicut duæ species conveniunt in genere, unde oportet quod differentiis distinguantur. In his autem, quæ in nullo conveniunt, non est quærendum quo differant ; sed seipsis diversa sunt. Sic enim et oppositæ differentiæ ab invicem distinguuntur ; non enim participant genus, quasi partem suæ essentiæ ; et ideo non est quærendum quibus differant ; seipsis enim diversa sunt. Sic etiam Deus et materia prima distinguuntur, quorum unum est actus purus, aliud potentia pura, in nullo convenientiam habentes.

CHAPITRE XVIII.

Dieu n'admet aucune composition.

On peut conclure de ce qui a été dit jusqu'ici que Dieu n'est pas un être composé. Car :

1° Tout composé doit renfermer l'acte et la puissance, pour cette raison que plusieurs êtres ne peuvent pas devenir simplement un, s'il n'y a pas dans cette unité acte et puissance. En effet, les êtres qui sont en acte ne s'unissent que dans ce sens qu'ils sont joints ou assemblés, et ils ne sont pas simplement un. Leurs parties ainsi rassemblées sont comme en puissance relativement à leur union, et elles sont unies en acte après avoir été en puissance aptes à cette union. Or, en Dieu rien n'est en puissance; donc rien en lui n'est composé.

2° Le composé est postérieur aux éléments qui le composent. Donc le premier être, qui est Dieu, n'est pas composé d'éléments.

3° Tout ce qui est composé est dissoluble en puissance, en tant qu'il est le résultat de la composition, bien qu'en certains êtres il y ait quelque chose qui répugne à la dissolution. Or, ce qui est dissoluble a la puissance de n'être pas; ce qu'on ne saurait dire de Dieu, puisqu'il est nécessairement par lui-même. Donc on ne peut pas trouver en lui de composition.

4° Toute composition demande un *compositeur* : car si la composition existe, elle résulte de plusieurs choses. Or, les êtres qui en eux-mêmes sont plusieurs ne s'assemblent pas sans être unis par un *compositeur*. Si donc Dieu était composé, il aurait un *compositeur ;* car il

---

CAPUT XVIII.

Quod in Deo nulla sit compositio.

Ex præmissis autem concludi potest, quod in Deo nulla sit compositio.

1° Nam, in omni composito, oportet esse actum et potentiam. Non enim plura possunt simpliciter fieri unum, nisi aliquid ibi sit actus et aliquid potentia. Quæ enim actu sunt non uniuntur, nisi quasi colligata vel sicut congregata. Quæ non sunt unum simpliciter, in quibus etiam ipsæ partes congregatæ sunt, sicut potentia respectu unionis. Sunt enim unitæ in actu, postquam fuerint in potentia unibiles. In Deo autem, nulla est potentia; non est igitur in eo aliqua compositio.

2° Item, Omne compositum posterius est suis componentibus. Primum ergo ens, quod Deus est, ex nullis compositum est.

3° Adhuc, Omne compositum est potentia dissolubile, quantum est ex ratione compositionis, licet in quibusdam sit aliquid aliud dissolutioni repugnans. Quod autem est dissolubile est in potentia ad non-esse; quod Deo non competit, quum sit per se necesse esse. Non est ergo in eo aliqua compositio.

4° Amplius, Omnis compositio indiget aliquo componente; si enim compositio est, ex pluribus est. Quæ autem secundum se sunt plura, in unum non conveniunt, nisi ab aliquo componente uniantur. Si igitur compositus esset Deus, haberet componen-

ne pourrait pas se composer lui-même[1], parce que rien n'est cause de soi-même, attendu que pour cela il faudrait être avant soi-même, ce qui est impossible. Or, le *compositeur* est cause efficiente du composé; donc Dieu aurait une cause efficiente, et par conséquent il ne serait pas la cause première, comme on l'a prouvé plus haut [ch. 13].

5° En tout genre, un être est d'autant plus noble qu'il est plus simple, par exemple, pour ce qui regarde la chaleur, le feu, qui n'est pas mélangé de froid (1). Donc ce qui est le dernier terme de la noblesse de tous les êtres doit être aussi le dernier terme de la simplicité (2). Or, l'être qui est le dernier terme de la noblesse de tous les êtres, nous l'appelons Dieu, puisqu'il est la première cause et que la cause est plus noble que l'effet. Donc il ne peut se faire qu'il soit composé.

6° Dans tout composé, le bien ne réside pas en telle ou telle partie, mais dans le tout. J'entends ici par bien cette bonté qui est propre au tout et fait sa perfection; car les parties sont imparfaites relativement au tout: par exemple, les parties de l'homme ne sont pas un homme; les parties du nombre six n'ont pas la perfection de ce nombre, et pareillement, les parties d'une ligne ne sont pas aussi parfaites que la mesure comprise dans toute la ligne. Si donc Dieu est composé, sa perfection et sa bonté propre se trouvent dans son tout, et non dans quelqu'une de ses parties; et ainsi, il n'y aura pas en lui absolument ce bien qui lui est propre. Donc il n'est pas le premier et le souverain bien.

7° L'unité est le principe nécessaire de la multiplicité; or, il y a

(1) Saint Thomas parle ici du froid suivant l'acception vulgaire, qui le considère comme un être réel et non comme une simple négation ou privation de la chaleur.

(2) Il faut entendre ici par simplicité l'absence de tout principe ou élément contraire.

---

tem; non enim ipse seipsum componere posset, quia nihil est causa suiipsius; esset enim prius seipso, quod est impossibile. Componens autem est causa efficiens compositi. Ergo Deus haberet causam efficientem; et sic non esset causa prima, quod supra (c. 13) habitum est.

5° Item, In quolibet genere, tanto aliquid est nobilius, quanto simplicius; sicut, in genere calidi, ignis, qui non habet aliquam permixtionem frigidi. Quod igitur est in fine nobilitatis omnium entium, oportet esse in fine simplicitatis. Hoc autem, quod est in fine nobilitatis omnium entium, dicimus Deum, quum sit prima causa; causa enim est nobilior effectu. Nulla igitur compositio ei accidere potest.

6° Præterea, In omni composito, bonum non est hujus vel illius partis, sed totius; et dico bonum secundum illam bonitatem, quæ est propria totius et perfectio ejus. Nam partes sunt imperfectæ respectu totius, sicut partes hominis non sunt homo. Partes etiam numeri senarii non habent perfectionem senarii; et similiter partes lineæ non perveniunt ad perfectionem mensuræ, quæ in tota linea invenitur. Si ergo Deus est compositus, perfectio et bonitas ejus propria invenitur in toto, non autem in aliqua ejus partium. Et sic non erit in eo pure id bonum quod est proprium ei; non est ergo ipse primum et summum bonum.

Item, Ante multitudinem oportet inve-

mulptilicité dans tout être composé; donc il faut que ce qui est avant toutes choses, c'est-à-dire Dieu, soit parfaitement exempt de composition.

CHAPITRE XIX.

En Dieu il n'y a rien de forcé ou d'étranger à sa nature.

On conclut de tout ce qui précède qu'il n'y a en Dieu rien de forcé ou d'étranger à sa nature. En effet :

1° L'être qui a en soi quelque chose de forcé ou d'étranger à sa nature a aussi quelque chose d'ajouté à lui-même; car ce qui est de la substance d'un être ne peut être ni forcé, ni en dehors de sa nature.

2° La nécessité de coaction est une nécessité qui provient d'un autre et est imposée par un autre (1). Or, en Dieu, il n'y a pas de nécessité provenant d'un autre être; mais il est nécessaire par lui-même et cause de nécessité pour les autres. Donc rien en lui n'est soumis à la coaction.

3° Partout où se trouve une sorte de violence, on peut aussi rencontrer autre chose que ce qui convient essentiellement à l'être; car la violence contrarie ce qui est selon la nature. Or, il est impossible qu'il

(1) Le terme de *nécessité* a plusieurs sens. Une chose est nécessaire si elle est dans l'impossibilité de ne pas exister, et cette impossibilité provient : premièrement, d'un principe intrinsèque, qui est ou matériel, ce que nous exprimons en disant : Tout être composé d'éléments contraires est nécessairement sujet à la corruption; ou formel, comme dans la proposition suivante : Tout triangle a nécessairement trois angles égaux à deux angles droits. Cette nécessité est *naturelle* et *absolue*. Secondement : un être est dans l'impossibilité de ne pas exister, en vertu d'un principe extrinsèque qui est une fin ou un agent. C'est une fin, lorsque quelqu'un ne peut, à défaut de tel moyen, arriver à sa fin ou l'atteindre de la manière convenable. En ce sens, la nourriture est nécessaire pour vivre, et un cheval l'est aussi pour voyager. Cette nécessité prend le nom de *nécessité de la fin*, et quelquefois celui d'*utilité*. C'est un agent, lorsque quelqu'un se trouve forcé par l'action d'un autre, de telle sorte qu'il ne peut faire le contraire; alors il y a *nécessité de coaction* (*Somme théol.*, p. I, q. 82, a. 1).

---

nire unitatem. In omni autem composito est multitudo. Igitur oportet id, quod est ante omnia, scilicet Deum, omni compositione carere.

CAPUT XIX.

Quod in Deo nihil est violentum nihilque præter naturam.

Ex hoc autem concluditur, quod in Deo nihil potest esse violentum neque extra naturam.

1° Omne enim id, in quo aliquid violentum et præter naturam invenitur, aliquid sibi additum habet; nam quod est de substantia rei non potest esse violentum nec præter naturam.

2° Amplius, Necessitas coactionis est necessitas ex alio vel ab alio. In Deo autem non est necessitas ex alio; sed est per seipsum necessarium, et causa necessitatis aliis. Igitur in eo nihil est coactum.

3° Adhuc, Ubicumque est aliquid violentum, ibi potest esse aliquid præter illud quod rei per se convenit. Nam violentum

y ait en Dieu autre chose que ce qui lui convient essentiellement, puisqu'il est nécessairement par lui-même [ch. 13]. Il ne peut donc être soumis à la violence.

4° Il faut que tout être en qui se trouve la violence ou quelque chose d'étranger à sa nature soit mû par un autre, sans le concours de celui qui souffre la violence, puisqu'elle vient d'un principe extérieur. Or, Dieu est complétement immobile [ch. 13]. Donc il ne peut exister en lui rien de forcé ou d'étranger à sa nature (2).

CHAPITRE XX.

Dieu n'est pas un corps.

Ce qui précède prouve que Dieu n'est pas un corps. En effet :

1° Comme tous les corps sont continus, ils sont composés et ont des parties. Or, il a été démontré [ch. 18] que Dieu n'est pas composé; donc il n'est pas un corps.

2° Toute quantité est en quelque manière en puissance ; car ce qui est continu est en puissance divisible à l'infini, et le nombre peut être augmenté aussi à l'infini. Or, tout corps est une quantité; donc tout corps est en puissance. Or, Dieu n'est pas en puissance; mais il est un acte pur [ch. 16]. Donc Dieu n'est pas un corps.

3° Si Dieu est un corps, il est nécessairement un corps naturel; car le corps mathématique n'existe pas par lui-même, ainsi que le prouve le Philosophe, d'après ce principe, que les dimensions sont des acci-

(2) Il est bon d'ajouter qu'il y a dans le sujet de la violence une inclination opposée. En effet, il ne suffit pas pour que la violence soit réelle que celui qui la souffre n'ait aucune inclination à ce qui se passe en lui, car cela serait seulement étranger à sa nature; mais il est de plus nécessaire qu'il sente une inclination opposée ou de la répugnance, puisque la violence est contraire à la nature (Franç. de Sylv., *Comment*).

---

contrariatur ei quod est secundum naturam. Sed in Deo non est possibile aliquid esse præter id quod secundum se ei convenit, quum secundum se sit necesse esse, ut ostensum est (c. 13). Non potest igitur in eo esse aliquid violentum.

4° Item, Omne in quo est aliquid violentum vel innaturale, natum est moveri ab alio. Nam violentum est cujus principium est extra, nil conferente vim passo. Deus est omnino immobilis, ut ostensum est (c. 13). Igitur non potest in eo esse aliquid violentum vel innaturale.

CAPUT XX.

Quod Deus non est corpus.

Ex prædictis autem ostenditur, quod Deus non est corpus.

1° Omne enim corpus, quum sit continuum, compositum est et partes habens. Deus autem non est compositus, ut ostensum est (c. 18); igitur corpus non est.

2° Præterea, Omne *quantum* est aliquo modo in potentia; nam *continuum* est potentia divisibile in infinitum; *numerus* autem in infinitum est augmentabilis. Omne au-

dents (1). Cependant, il ne peut être un corps naturel, puisqu'il est immobile [ch. 13]. Or, tout corps naturel est mobile. Donc Dieu n'est pas un corps.

4° Tout corps est fini : c'est ce qu'Aristote établit tant pour les corps qui ont la forme sphérique que pour ceux qui sont terminés par la ligne droite (2). Or, nous pouvons à l'aide de l'intelligence et de l'imagination aller au-delà de tout corps fini. Si donc Dieu est un corps, notre intelligence peut concevoir et notre imagination se représenter quelque chose de plus grand que Dieu ; et ainsi, Dieu ne serait pas plus grand que notre intelligence, ce qu'on ne saurait admettre. Donc il n'est pas un corps.

5° La notion qui est le produit de l'intelligence est plus certaine que celle qui vient des sens. Or, les sens ont leur objet dans la nature : donc l'intelligence doit avoir aussi le sien. L'ordre qui existe entre les objets doit déterminer l'ordre des puissances et les distinguer entre elles. Donc dans le nombre des êtres il en existe d'intelligibles qui sont au-dessus des objets sensibles. Or, tout corps qui est dans la nature est sensible. Donc on doit admettre au-dessus de tous les corps quelque chose de plus noble qu'eux. Si donc Dieu est un corps, il ne sera pas le premier et le plus grand des êtres.

(1) Quæ entibus accidunt non convenit entia nominare. At si hoc idem conceditur, quod longitudines et puncta magis quam corpora substantiæ sint, at qualia corpora hæc sint non videmus (in sensibilibus namque impossibile est esse), non erit profecto ulla substantia. Item videntur hæc omnia dimensiones corporis esse, etc. (Arist. *Metaphys.* III, c. 5).

(2) Omne corpus aut finitum aut infinitum esse necesse est... At corpus est id quod omni ex parte dimensionem habet... At vero fieri omnino non potest ut infinitum subeat motum... Id autem quod est, motum habet... Universi igitur corpus infinitum non esse ex iis quæ diximus patet (*De Cœlo* I, c. 8).

---

tem corpus est quantum ; ergo omne corpus est in potentia. Deus autem non est in potentia, sed actus purus, ut ostensum est (c. 16). Ergo Deus non est corpus.

3° Adhuc, Si Deus est corpus, oportet quod sit aliquod corpus naturale ; nam corpus mathematicum non est per se exsistens, ut Philosophus probat (Metaphys. III, c. 5), eo quod dimensiones accidentia sunt. Non autem est corpus naturale, quum sit immobilis, ut ostensum est (c. 13) ; omne autem corpus naturale mobile est. Deus igitur non est corpus.

4° Amplius, Omne corpus finitum est, quod tam de corpore circulari quam de recto probatur in primo de Cœlo et mundo (c. 8). Quodlibet autem corpus finitum, intellectu et imaginatione, transcendere possumus. Si igitur Deus est corpus, intellectus et imaginatio nostra aliquid majus Deo cogitare possunt. Et sic Deus non est major intellectu nostro, quod est inconveniens. Non est igitur corpus.

5° Adhuc, Cognitio intellectiva certior est quam sensitiva. Invenitur autem aliquod objectum sensus in rerum natura ; ergo et intellectus. Sed secundum ordinem objectorum est ordo potentiarum, sicut et distinctio ; ergo super omnia sensibilia est aliquid intelligibile, in rerum natura exsistens. Omne autem corpus in rebus exsistens est sensibile ; igitur super omnia corpora est aliquid accipere nobilius. Si igitur Deus est corpus, non erit primum et maximum ens.

6° Præterea, Quolibet corpore non vi-

6° Un être doué de la vie est plus noble que tous les corps qui en sont privés. Or, la vie de tout corps vivant est plus noble que lui-même, puisqu'il reçoit d'elle cette noblesse qui le place au-dessus des autres corps. Donc l'être que rien ne surpasse en noblesse n'est pas un corps. Or, cet être est Dieu; donc il n'est pas un corps.

7° Les philosophes ont essayé de prouver la même proposition par des raisons tirées de l'éternité du mouvement, comme celle-ci, par exemple : Il est nécessaire que dans tout mouvement éternel, le premier moteur ne soit mû ni par lui-même, ni par accident [ch. 13].Or, le corps du ciel se meut circulairement (3) d'un mouvement éternel. Donc son premier moteur n'est mû ni par lui-même, ni par accident. Or, il n'est aucun corps qui donne le mouvement quant au lieu sans être mû, parce que le sujet du mouvement et le moteur doivent être ensemble, et ainsi il faut que le corps moteur soit lui-même en mouvement pour être avec le corps qui est mû. De plus, aucune force résidant dans un corps ne meut si elle n'est mue accidentellement, parce que quand le corps est en mouvement la force du corps est aussi mue par accident. Donc le premier moteur du ciel n'est pas un corps ni une force résidant dans un corps, mais l'être auquel se rapporte en dernier lieu le mouvement du ciel comme au premier moteur immobile est Dieu. Donc Dieu n'est pas un corps.

8° Aucune puissance [active] infinie n'est comme puissance dans une étendue. Or, la puissance du premier moteur est une puissance infinie. Donc elle n'existe pas dans une étendue, et par conséquent Dieu, qui

(3) Les anciens philosophes, regardant le cercle comme la plus parfaite de toutes les figures, ont été amenés par là à croire que les corps célestes, qui sont aussi pour eux les plus parfaits, ont un mouvement circulaire, tandis que ce mouvement est en réalité elliptique.

---

vente res vivens est nobilior. Quolibet autem corpore vivente sua vita est nobilior, quum per hoc habeat supra alia corpora nobilitatem. Id ergo quo nihil est nobilius, corpus non est. Hoc autem est Deus. Ergo non est corpus.

7° Item, Inveniuntur rationes philosophorum ad idem ostendendum, procedentes ex æternitate motus, in hunc modum : In omni motu sempiterno, oportet quod primum movens non moveatur, neque per se, neque per accidens, sicut ex supradictis [c. 13] patet. Corpus autem cœli movetur circulariter motu sempiterno; ergo primus motor ejus non movetur neque per se, neque per accidens. Nullum autem corpus movet localiter, nisi moveatur; eo quod oportet motum et movens esse simul. Et sic corpus movens moveri oportet, ad hoc quod sit simul cum corpore moto. Nulla etiam virtus in corpore movet, nisi per accidens moveatur; quia moto corpore, movetur per accidens virtus corporis. Ergo primus motor cœli non est corpus neque virtus in corpore; hoc autem ad quod ultimo reducitur motus cœli sicut ad primum movens immobile, est Deus. Deus igitur non est corpus.

8° Adhuc, Nulla potentia [activa] infinita est potentia in magnitudine. [Sed] potentia primi motoris est potentia infinita. Ergo non est in aliqua magnitudine. Et sic

est le premier moteur, n'est ni un corps, ni une force résidant dans un corps.

La première partie se prouve de cette manière : Si l'on admet une puissance infinie dans une étendue, cette étendue sera finie ou infinie. Or, il n'existe pas d'étendue infinie, ainsi qu'Aristote le démontre (4), et la puissance d'une étendue finie ne peut être infinie ; par conséquent, aucune étendue ne peut avoir une puissance infinie.

Qu'il ne puisse pas se trouver de puissance infinie dans une étendue finie, on le prouve ainsi : Une puissance plus grande produit en moins de temps un effet égal à celui qu'une puissance inférieure produit dans un temps plus considérable, quel que soit cet effet, que ce soit un changement, un mouvement local ou tout autre mouvement. Or, la puissance infinie l'emporte sur toute puissance finie. Donc elle doit nécessairement en imprimant un mouvement plus rapide produire son effet dans un temps moindre que la puissance finie, quelle qu'elle soit. Mais il ne peut se faire que ce soit dans un temps moindre. Reste donc à dire que ce sera dans un point indivisible du temps, et ainsi, mouvoir, être mû et le mouvement, tout cela sera compris en un instant, contrairement à ce que démontre Aristote (5).

On prouve aussi qu'une puissance infinie dans une étendue finie ne

(4) Quod ex multitudine finitis ac magnitudine constat, id et multitudine et magnitudine est finitum (*De Cœlo* I, c. 5). Cette proposition est prouvée dans le reste du même chapitre. On la retrouve encore au chap. 7 du liv. III de la *Physique*.

(5) Est extremum transacti temporis quoddam, citra quod nihil futuri temporis est ; et insuper consequentis ultra quod nihil transacti temporis est ; quod quidem utrorumque temporum finem diximus esse... Omne namque continuum tale est ut inter fines aliquid sit univocum. At si tempus sit illud, divisibile erit ut patet. Demonstratum est enim omne tempus divisibile esse... Multis est enim divisionibus divisibile tempus, etc. (*Phys.* VI, c. 3, passim).

Deus, qui est primus motor, neque est corpus, neque est virtus in corpore.

Prima sic probatur : Si potentia alicujus magnitudinis est infinita, aut erit magnitudinis finitæ aut infinitæ. Magnitudo infinita nulla est, ut probatur in tertio Physicorum (c. 7), et in primo de Cœlo et mundo (c. 5) ; magnitudinis autem finitæ non est possibile esse potentiam infinitam ; et sic, in nulla magnitudine, potest esse potentia infinita.

Quod autem in magnitudine finita non possit esse potentia infinita, sic probatur : Æqualem effectum, quem facit potentia minor tempore majori, facit potentia major tempore minori, qualiscumque sit ille effectus, sive sit secundum alterationem, sive secundum motum localem, sive secundum quemcumque alium motum. Sed potentia infinita est major omni potentia finita ; ergo oportet quod, in minori tempore, perficiat effectum, velocius movendo, quam potentia quæcumque finita ; nec potest esse quod in minori quodam sit tempore. Relinquitur quod hoc erit in indivisibili temporis ; et sic movere et moveri et motus erunt in instanti ; cujus contrarium demonstratum est in sexto Physicorum (c. 3, passim).

Quod autem non possit potentia infinita magnitudinis finitæ movere in tempore, sic probatur : Sit potentia infinita, quæ est A ; accipiatur autem pars ejus, quæ est A B ; pars igitur ista movebit in tempore majori ; oportebit tamen esse aliquam proportionem

peut pas mouvoir dans le temps. Soit donnée une puissance infinie A, et une partie de cette puissance A B. Cette partie devra employer à mouvoir un temps plus considérable. Il faudra cependant qu'il y ait quelque proportion entre ce temps et celui pendant lequel toute la puissance donnera le mouvement, puisque ces deux durées sont finies. Que de ces deux temps comparés ensemble l'un soit dix fois plus considérable que l'autre, il importe peu pour notre démonstration que l'on prenne cette proportion ou une autre. Si l'on augmente cette puissance finie dont il vient d'être parlé, il faudra retrancher du temps dans la proportion de l'addition faite à la puissance finie, puisqu'une puissance plus grande meut en moins de temps. Si donc on la décuple, cette puissance devra mouvoir dans un temps qui égalera un dixième du temps que la première partie prise dans la puissance infinie, c'est-à-dire A B, employait à mouvoir. Et cependant, cette puissance, qui est dix fois plus grande qu'elle, est une proportion finie, puisqu'elle a un rapport déterminé à la puissance finie. Il faut donc dire que la puissance finie et la puissance infinie meuvent dans un temps égal, ce qui est impossible. Donc il ne peut se faire qu'une puissance infinie d'une étendue finie (6) meuve dans un certein temps.

On établit de cette manière que la puissance du premier moteur est infinie : Aucune puissance finie ne peut mouvoir pendant une durée infinie. Or, la puissance du premier moteur meut pendant une durée infinie, puisque le premier mouvement est éternel. Donc la puissance du premier moteur est infinie.

La première partie se prouve ainsi : Si une puissance finie résidant en un corps meut dans un temps infini, une partie de ce corps douée

(6) C'est-à-dire une puissance active infinie, existant dans un corps.

---

hujus temporis ad tempus in quo movet tota potentia, quum utrumque tempus sit finitum. Sint igitur hæc duo tempora in decupla proportione se ad invicem habentia ; non enim, quantum ad hanc rationem, differt istam vel aliam proportionem dicere. Si autem addatur ad potentiam finitam prædictam, diminui oportebit de tempore, secundum proportionem additionis ad potentiam finitam ; quum major potentia in minori tempore moveat. Si ergo addatur decuplum, illa potentia movebit in tempore, quod erit decima pars temporis in quo movebat prima pars accepta infinitæ potentiæ, scilicet A B. Et tamen hæc potentia, quæ est decuplum ejus, est proportio finita, quum habeat proportionem determinatam ad potentiam finitam. Relinquitur igitur quod, in eodem tempore, movet potentia finita et infinita ; quod est impossibile. Non igitur potentia infinita magnitudinis finitæ potest movere in tempore aliquo.

Quod autem potentia primi motoris sit infinita, sic probatur : Nulla potentia finita potest movere tempore infinito ; sed potentia primi motoris movet tempore infinito, quia motus primus est sempiternus ; ergo potentia primi motoris est infinita.

Prima sic probatur : Si aliqua potentia finita alicujus corporis movet tempore infi-

d'unc partie de la puissance imprimera le mouvement pendant un emps moindre, parce que plus un être a de puissance, plus il peut prolonger le mouvement: la partie en question devra donc mouvoir pendant un temps fini. Pour la partie plus grande, elle pourra mouvoir pendant un temps plus considérable. Et ainsi, autant on ajoutera à la puissance du moteur, autant il faudra ajouter au temps dans une proportion exacte. Mais cette addition, repétée plusieurs fois, finira par égaler et même par dépasser la quantité du tout: donc l'addition faite au temps atteindra aussi la quantité du temps pendant lequel le tout donne le mouvement. Or, nous disions que le temps pendant lequel le tout donne le mouvement est infini. Donc un temps fini mesurera un temps infini, ce qui est impossible.

On élève plusieurs objections contre cette démonstration.

Voici la première : On peut dire que le corps qui donne le premier mouvement au premier mobile n'est pas divisible, comme on le voit dans les corps célestes. Or, l'argument qu'on vient de construire repose sur sa division (7).

Il faut répondre qu'une proposition conditionnelle peut être vraie, bien que son antécédent soit impossible. C'est pourquoi ce qui viendrait à détruire la vérité d'une telle conditionnelle serait impossible. Si par exemple quelque chose renversait la vérité de cette conditionnelle: *Si un homme vole, il a des ailes,* ce serait quelque chose d'impossible. C'est ainsi qu'on doit comprendre la preuve précédente, qui repose sur cette conditionnelle: ***Si un corps céleste est divisé, une de***

(7) Cette objection est faite par Avicenne, et la réponse de saint Thomas, qui va suivre, est prise dans Averrhoès.

---

nito, pars illius corporis, habens partem potentiæ, movebit in tempore minori; quia, quanto aliquid est majoris potentiæ, tanto in majori tempore motum continuare poterit; et sic pars prædicta movebit tempore finito. Major autem pars in majori tempore movere poterit; et sic semper, secundum quod addetur ad potentiam motoris, addetur ad tempus secundum eamdem proportionem. Sed additio aliquoties facta perveniet ad quantitatem totius vel etiam excedet; ergo et additio ex parte temporis perveniet ad quantitatem temporis, in quo movet totum. Tempus autem, in quo totum movebat, dicebatur esse infinitum; ergo tempus finitum metietur tempus infinitum; quod est impossibile.

Sed contra hunc processum plures sunt objectiones :

Quarum una est, Quia potest poni, quod illud corpus, quod movet primum motum, non est divisibile, sicut patet de corpore cœlesti; prædicta autem probatio procedit ex divisione ejus.

Sed ad hoc dicendum est, quod conditionalis potest esse vera, cujus antecedens est impossibile; et si quid est quod destruat veritatem talis conditionalis, est impossibile; sicut si aliquid destrueret veritatem hujus conditionalis : Si homo volat, habet alas, esset impossibile. Et secundum hunc modum intelligendus est processus probationis prædictæ, quia hæc conditionalis est vera . Si corpus cœleste dividitur, pars ejus

ses parties aura moins de puissance que le tout; et la vérité de cette conditionnelle se trouve détruite si l'on suppose que le premier moteur est un corps, à cause des impossibilités qui en résultent. C'est ce qui fait voir clairement que cette proposition renferme une impossibilité.

Si l'on objecte, sur l'augmentation progressive des puissances finies, que l'on ne trouve point dans la nature ces forces progressives qui répondent aux rapports des temps, la réponse sera la même (8). Cependant la conditionnelle dont on a besoin dans la preuve précédente est vraie.

Seconde objection : Quoique le corps se divise, il peut se trouver dans un corps une force qui reste indivise lorsque le corps est divisé, de même que l'âme raisonnable ne se divise pas quand on divise le corps.

Il faut répondre que la thèse précédente n'a pas pour objet de prouver que Dieu n'est pas uni à un corps, comme l'âme raisonnable est unie au corps humain, mais qu'il n'est pas une force résidant en un corps, comme la force matérielle, dont la division suit celle du corps. On dit de même de l'intelligence humaine qu'elle n'est ni un corps, ni une force résidant dans un corps. On prouve par une autre raison que Dieu n'est pas, ainsi que l'âme, uni à un corps.

Troisième objection : S'il est vrai que la puissance de tout corps est finie, comme l'établit la thèse précédente, et qu'une puissance finie ne peut donner à quoi que ce soit une durée infinie, il en résulte qu'aucun corps ne pourra avoir de durée infinie, et par conséquent le corps céleste sera nécessairement détruit un jour.

(8) C'est-à-dire que la conditionnelle qui sert à la démonstration précédente n'en est pas moins vraie.

---

erit minoris potentiæ quam totum. Hujus autem conditionalis veritas tollitur, si ponatur primum movens esse corpus, propter impossibilia quæ sequuntur. Unde patet hoc esse impossibile.

Et similiter potest responderi, si fiat objectio de augmento potentiarum finitarum, quia non est accipere, in rerum natura, potentias secundum omnem proportionem quam habet tempus ad tempus quodcumque. Est tamen conditionalis vera, qua, in prædicta probatione, indigetur.

Secunda objectio est, Quia, etsi corpus dividitur, aliqua virtus potest esse alicujus corporis, quæ non dividitur, diviso corpore; sicut anima rationalis non dividitur, diviso corpore.

Et ad hoc est dicendum, Quod, per processum prædictum, non probatur quod non sit Deus conjunctus corpori, sicut anima rationalis corpori humano ; sed quod non est virtus in corpore, sicut virtus materialis, quæ dividitur ad divisionem corporis. Unde etiam dicitur de intellectu humano, quod non est corpus neque virtus in corpore. Quod autem Deus non sit unitus corpori sicut anima, alterius rationis est.

Tertia objectio est, Quod, si cujuslibet corporis potentia finita est, ut in prædicto processu ostenditur (per potentiam autem

Il en est qui répondent qu'à raison de sa propre puissance le corps céleste (9) peut cesser d'exister, mais qu'il tire la perpétuité de sa durée d'un autre être dont la puissance est infinie. Cette solution paraît avoir pour elle l'autorité de Platon, qui, traitant des corps célestes dans le *Timée*, fait parler Dieu en ces termes : ***Par nature, vous êtes sujets à la dissolution; mais vous êtes indissolubles en vertu de ma volonté, plus forte que les liens qui vous unissent*** (10).

Le commentateur de la ***Métaphysique*** d'Aristote (***Averrokès***) n'admet pas cette réponse; car, selon lui, il est impossible que ce qui peut de soi n'être pas reçoive d'un autre une existence perpétuelle, parce qu'il s'ensuivrait que ce qui est corruptible deviendrait incorruptible, changement impossible à son avis. C'est pourquoi il répond lui-même que toute puissance qui se trouve dans le corps céleste est finie. Il n'est cependant pas nécessaire qu'il ait toute puissance ; car selon le Philosophe, cette puissance est dans le corps céleste à l'état de possibilité et non de réalité, et ainsi on ne saurait en tirer cette conclusion qu'il a la puissance de n'être pas.

Cette solution du commentateur ne suffit pas encore; car en accordant qu'il n'y a pas dans le corps céleste une sorte de puissance passive d'être qui appartient proprement à la matière, il a cependant une espèce de puissance active, qui est la vertu d'être, puisque Aristote dit

(9) Aristote entend par le corps du ciel quelque chose de divin qui embrasse tous les autres corps appelés célestes.— « Cœlum est corpus quoddam divinum, ideo corpus rotundum habet, quod suapte natura semper convertitur (*De cœlo* lib. II, c. 3).

(10) Quando igitur omnes (dii, id est, astra) et qui moventur palamque ostenduntur, et qui eatenus nobis declarantur, quatenus ipsi volunt, creati sunt, tum ad illos Deus is qui omnia genuit fatur : Hæc, vos qui deorum satu orti estis, attendite : quorum operum ego parens effectorque sum, quæ per me facta, sunt indissolubilia, quantum quidem voluero, quanquam omne colligatum solvi potest. Sed haudquaquam boni est, ratione vinctum velle dissolvere ; idcirco, quoniam orti estis, immortales quidem esse et indissolubiles non potestis : neutiquam tamen dissolvamini; neque vos ulla mortis fata periment; nec fraus valentior quam consilium meum, quod majus est vinculum ad perpetuitatem vestram, quam illa quibus, quum gignebamini, estis colligati (Plato in *Timæo*, p. 41. A. B. Henri Etienne, 1578).

---

finitam non potest aliquid durare tempore infinito), sequitur quod nullum corpus possit durare tempore infinito; et sic corpus cœleste de necessitate corrumpetur.

Ad hoc autem a quibusdam respondetur : Quod corpus cœleste, secundum potentiam suam, potest deficere; sed perpetuitatem durationis acquirit ab alio, quod est potentiæ infinitæ. Et huic solutioni videtur attestari Plato, qui de corporibus cœlestibus Deum loquentem inducit in hunc modum : » Natura vestra estis dissolubilia, voluntate « autem mea indissolubilia; quia voluntas « mea major est nexu vestro. »

Hanc autem solutionem improbat Commentator (Metaphys. XII, et Phys. VIII). Nam impossibile est, secundum eum, quod id, quod est de se possibile non esse, acquirat perpetuitatem essendi ab alio. Sequitur enim quod corruptibile mutaretur in incorruptibile; quod est impossibile, secundum ipsum. Et ideo ipse in hunc modum respondet, quod in corpore cœlesti, omnis potentia quæ est, finita est. Non tamen

expressément que le ciel à la vertu d'exister toujours (11). Il est donc plus exact de dire que, comme on ne parle de la puissance que relativement à l'acte, il faut juger de la puissance d'après la nature de l'acte. Or, le mouvement, considéré en lui-même, a la quantité et l'extension : c'est pourquoi si sa durée est infinie, il est nécessaire que la puissance motrice soit infinie. Quant à l'être, il n'a aucunement l'extension de la quantité, surtout s'il s'agit d'un objet dont l'être est invariable, comme le ciel; et par conséquent, il n'est pas nécessaire que la faculté d'être soit infinie dans un corps fini, quoiqu'il dure infiniment, parce qu'il est indifférent qu'une chose dure un instant ou un temps infini en raison de cette faculté, puisque cette existence invariable ne peut être atteinte qu'accidentellement par le temps.

Quatrième objection: Il ne paraît pas nécessaire que l'être qui donne le mouvement pendant un temps infini ait une puissance infinie, s'il s'agit des moteurs qui ne subissent aucune altération, parce qu'un tel mouvement ne retranche rien à leur puissance. C'est pourquoi ils ne peuvent être réduits à mouvoir pendant une durée moins considérable qu'auparavant, lorsqu'ils ont mû déjà pendant quelque temps. Telle est la puissance du soleil, qui est finie; et parce que son action ne diminue pas sa force active, il peut, suivant sa nature, agir pendant un temps infini sur les corps inférieurs.

Nous répondons à cela qu'un corps ne meut que s'il est mû lui-même, comme il a déjà été prouvé [ch. 13]; d'où il suit, par consé-

(11) Finis universi cœli ac finis is qui tempus totum infinitumque continet semper sempiternitas est, a semper essendo appellatione sumpta (*De cœlo* I, c. 9, sub fine).

---

oportet quod habeat omnem potentiam; est enim in corpore cœlesti, secundum Aristotelem, in octavo Metaphysicorum, potentia ad *ubi*, sed non ad *esse*, et sic non oportet quod insit ei potentia ad non-esse.

Sciendum tamen quod hæc responsio Commentatoris non est sufficiens; quia, si detur quod in corpore cœlesti non sit potentia quasi passiva ad esse, quæ est potentia materiæ, est tamen in eo potentia quasi activa, quæ est virtus essendi; quum expresse dicat Aristoteles, in primo de Cœlo et mundo (c. 9, sub fine), quod cœlum habet virtutem ut sit semper. Et ideo melius dicendum est, quod, quum potentia dicatur ad actum, oportet judicare de potentia secundum modum actus. Motus autem, secundum sui rationem, quantitatem habet et extensionem; unde duratio ejus infinita requirit quod potentia movens sit infinita. Esse autem non habet aliquam extensionem quantitatis, præcipue in re cujus esse est invariabile, sicut cœlum; et ideo non oportet quod virtus essendi sit infinita in corpore finito, licet in infinitum duret; quia non differt quod, per illam virtutem, aliquid duret in uno instanti vel tempore infinito; quum esse illud invariabile non attingatur a tempore, nisi per accidens.

Quarta objectio est de hoc, Quod non videtur esse necessarium, quod illud, quod movet tempore infinito, habeat potentiam infinitam in illis moventibus, quæ movendo non alterantur; quia talis motus nihil consumit de potentia eorum; unde non minori tempore movere possunt, postquam aliquo tempore moverunt, quam ante; sicut solis virtus finita est, et quia in agendo ejus

quent, que s'il arrive qu'un corps ne soit pas mis en mouvement, il ne pourra pas mouvoir. Or, il y a dans tout objet qui est mû une puissance à l'état contraire, parce que les termes du mouvement sont opposés. Donc, autant qu'il est en lui, tout corps qui est mû peut ne l'être pas, et ce qui peut n'être pas mû n'a rien en soi qui le rende capable d'être mû perpétuellement et, par conséquent aussi, qui lui donne la faculté de mouvoir à perpétuité.

La démonstration précédente repose donc sur ce principe, qu'une puissance finie dans un corps fini ne peut d'elle-même mouvoir pendant une durée infinie. Mais un corps qui peut de lui-même être mû on ne l'être pas, mouvoir ou ne mouvoir pas, peut aussi recevoir la perpétuité de son mouvement d'un autre, qui sera nécessairement incorporel : d'où l'on conclut que le premier moteur doit être incorporel. Ainsi, il n'y a rien dans la nature qui s'oppose à ce que le corps fini qui reçoit d'un autre la faculté d'être mû à perpétuité ait aussi la faculté de mouvoir à perpétuité. En effet, le premier corps céleste peut, selon sa nature, produire les révolutions des corps célestes inférieurs, en leur imprimant un mouvement perpétuel, de la même manière qu'une sphère meut une autre sphère.

Il ne répugne aucunement de dire, avec le commentateur d'Aristote, que ce qui de soi peut être mû et ne l'être pas reçoit d'un autre la perpétuité du mouvement, quoique l'on ait regardé comme impossible l'existence perpétuelle; car le mouvement est une sorte d'écoulement du moteur au mobile, et par conséquent le mobile peut recevoir

---

virtus activa non minuitur, infinito tempore potest agere in hæc inferiora secundum naturam.

Et ad hoc dicimus, quod corpus non movet, nisi motum, ut probatum est (c. 13); et ideo, si contingat corpus aliquod non moveri, sequitur ipsum non movere. In omni autem quod movetur, est potentia ad opposita, quia termini motus sunt oppositi; et ideo, quantum est de se, omne corpus quod movetur possibile est non moveri; et quod possibile est non moveri, non habet de se ut perpetuo tempore moveatur, et sic nec quod in perpetuo tempore moveat.

Procedit ergo prædicta demonstratio de potentia finita corporis finiti, quæ non potest de se movere tempore infinito. Sed corpus quod de se possibile est moveri et non moveri, movere et non movere, acquirere potest perpetuitatem motus ab aliquo, quod oportet esse incorporeum; et ideo oportet primum movens esse incorporeum; et sic nihil prohibet, secundum naturam, corpus finitum, quod acquirit ab alio perpetuitatem in moveri, habere etiam perpetuitatem in movere. Nam et ipsum primum corpus cœleste, secundum naturam, potest perpetuo motu inferiora corpora cœlestia revolvere, secundum quod sphæra movet sphæram.

Nec est inconveniens, secundum Commentatorem (Metaphys. XII), quod illud, quod de se est in potentia ad moveri et non moveri, acquirat ab alio perpetuitatem motus; sicut ponebatur esse impossibile de perpetuitate essendi. Nam motus est quidam defluxus a movente in mobile : et ideo potest aliquod mobile acquirere ab alio perpetuitatem motus, quam non habet de se. Esse autem est aliquid fixum et quietum in

d'un autre la perpétuité du mouvement qu'il n'a pas de lui-même. Quant à l'existence, c'est quelque chose de fixe qui repose dans l'être, et par conséquent ce qui, de soi, peut n'être pas, ne saurait, au sentiment du même commentateur, selon les lois de la nature, recevoir d'un autre la faculté d'être toujours.

Cinquième objection : On ne voit pas dans la thèse précédente de raison qui prouve plus fortement que la puissance infinie n'existe pas plus dans l'étendue que hors de l'étendue; car il résulte dans les deux cas qu'elle ne meut pas dans le temps.

Il faut répondre que le fini et l'infini se trouvent selon le même rapport dans l'étendue, le temps et le mouvement, comme le prouve Aristote (12), et par conséquent l'infini qui est dans l'un d'eux détruit la proportion finie dans les autres. Pour les êtres qui manquent d'étendue, le fini et l'infini ne sont en eux que par extension; c'est pour cela qu'on ne peut leur appliquer le genre de démonstration employé plus haut.

Il est une autre réponse plus solide : c'est que le ciel a deux moteurs, l'un plus prochain, dont la force est finie, et c'est pour cela que la rapidité de son mouvement est limitée; l'autre éloigné, dont la force est infinie : c'est par ce dernier que le mouvement du ciel peut être infini en durée. On voit par là que la puissance infinie qui ne réside pas dans une étendue peut mouvoir un corps sans le faire immédiatement dans le temps, tandis que la puissance qui est dans une étendue doit imprimer immédiatement le mouvement au corps, puisqu'il n'est pas de corps qui puisse mouvoir s'il n'est mû lui-même. Il

(12) Infinitum quod in additione et quod in divisione consistit, idem quodammodo est, fit enim in magnitudine finita per additionem, e contra... Alio igitur modo non est infinitum in rebus, sed hoc pacto, potentia, inquam, atque divisione (*Phys.* III, c. 6).

ente; et ideo, quod de se est in potentia ad non-esse, non potest, ut ipse dicit secundum viam naturæ, acquirere ab alio perpetuitatem essendi.

Quinta ojectio est, Quod per prædictum processum non videtur major ratio, quare non sit potentia infinita in magnitudine, quam extra magnitudinem; nam utrobique sequitur, quod moveat non in tempore.

Et ad hoc dicendum : Quod finitum et infinitum, in magnitudine et tempore et motu inveniuntur secundum unam rationem, sicut probatur in tertio et in quinto Physicorum. Et ideo infinitum in uno eorum aufert proportionem finitam in aliis. In his autem, quæ carent magnitudine, non est finitum et infinitum, nisi æquivoce. Unde prædictus modus demonstrandi in talibus potentiis locum non habet.

Aliter autem respondetur et melius, quod cœlum habet duos motores : unum proximum, qui est finitæ virtutis, et ab hoc habet quod motus ejus sit finitæ velocitatis; et alium remotum, qui est infinitæ virtutis, a quo habet quod motus ejus possit esse infinitæ durationis. Et sic patet, quod potentia infinita, quæ non est in magnitudine, potest movere corpus non immediate in tempore; sed potentia, quæ est in magnitudine, oportet quod moveat corpus immediate, quum

suit donc que si elle donne le mouvement, ce ne sera pas dans un temps.

On peut encore donner une solution meilleure : c'est que la puissance qui ne réside pas dans une étendue est une intelligence, et meut par la force de sa volonté. C'est pourquoi elle meut selon que le demande le mobile, et non selon le degré de sa force, tandis que la puissance qui réside dans une étendue ne peut mouvoir que par la nécessité de sa nature. Il a été prouvé, en effet, que l'intelligence n'est pas une force résidant dans un corps; et par conséquent elle meut nécessairement en raison de sa quantité. D'où il suit que si elle meut, le mouvement sera instantané.

Après avoir ainsi renversé les objections précédentes, nous pouvons continuer la démonstration d'Aristote.

9° Aucun mouvement provenant d'un moteur corporel ne peut être continu et régulier. En effet, le moteur corporel, dans le mouvement local, meut par attraction ou par répulsion. Or, l'objet de l'attraction ou de la répulsion n'est pas toujours dans la même disposition, à l'égard du moteur, depuis le commencement jusqu'à la fin du mouvement, puisqu'il est tantôt plus rapproché et tantôt plus éloigné; et ainsi, il n'est pas de corps qui puisse imprimer un mouvement continu et régulier (13). Or, le premier mouvement est continu et régulier. Donc l'être qui donne ce premier mouvement n'est pas un corps.

10° Aucun mouvement imprimé pour une fin, et qui passe de la puissance à l'acte, ne peut être perpétuel, parce que le mouvement

(13) Solus is est continuus motus quo id quod est immobile movet; semper enim similiter sese habens et id quod movetur similiter et continue sese habebit. His hoc pacto determinatis, patet impossibile esse primum movens atque immobile magnitudinem ullam habere (Arist. *Phys.* VIII, c. 10, sub fine).

nullum corpus moveat, nisi motum. Unde, si moveret, sequeretur quod moveret non in tempore.

Potest adhuc melius dici : Quod potentia, quæ non est in magnitudine, est intellectus et movet per voluntatem ; unde movet secundum exigentiam mobilis, et non secundum proportionem suæ virtutis. Potentia autem, quæ est in magnitudine, non potest movere nisi per necessitatem naturæ, quia probatum est quod intellectus non est virtus in corpore ; et sic movet de necessitate, secundum proportionem suæ quantitatis. Unde sequitur, si movet, quod moveat in instanti.

Secundum hoc ergo, remotis prædictis objectionibus, procedit demonstratio Aristotelis.

9° Amplius, Nullus motus qui est a movente corporeo potest esse continuus et regularis, eo quod movens corporale in motu locali movet, attrahendo vel expellendo. Id autem quod attrahitur vel expellitur non in eadem dispositione se habet ad moventem, a principio motus usque ad finem; quum quandoque sit propinquius, quandoque remotius. Et sic nullum corpus potest movere motu continuo et regulari. Motus autem primus est continuus et regularis, ut probatur in octavo Physicorum (c. 10). Igitur movens primum motum non est corpus.

s'arrête quand il est arrivé à l'acte. Si donc le premier mouvement est perpétuel, il doit nécessairement avoir une fin qui soit toujours et de toutes manières en acte. Or, un tel être n'est ni un corps, ni une vertu résidant dans un corps, puisque tous les êtres de cette espèce sont mobiles par eux-mêmes ou par accident. Donc la fin du premier mouvement n'est pas un corps ou une vertu résidant dans un corps. Or, la fin du premier mouvement est le premier moteur qui meut comme objet d'un désir (14), et ce premier moteur est Dieu. Donc Dieu n'est ni un corps, ni une vertu résidant dans un corps.

Quoique d'après les enseignements de notre foi, il soit faux que le ciel ait un mouvement perpétuel, [ou éternel et interminable], comme on le verra dans la suite [liv. II, ch. 36, et liv. IV, ch. 37], il est vrai, cependant, que ce mouvement ne cesse ni à raison de l'impuissance du moteur, ni par la corruption de la substance du mobile, puisque nous ne voyons pas que la longue durée du temps ralentisse le mouvement du ciel. C'est pourquoi les démonstrations précédentes conservent leur force.

L'autorité divine confirme la vérité que nous avons prouvée. Il est dit dans la sainte Écriture : ***Dieu est esprit, et il faut que ses adorateurs l'adorent en esprit et en vérité*** [Joan. IV, 24]. ***Au roi des siècles, au Dieu qui est l'immortel, l'invisible, l'unique*** [I Tim. I, 17]. ***La connaissance des créatures nous fait apercevoir ce qui est invisible en Dieu*** [Rom. I, 20]. En effet, ce que l'œil ne peut voir et que l'intelligence saisit est incorporel.

(14) C'est-à-dire comme puissance attractive.

10° Item, Nullus motus, qui est ad finem qui exit de potentia ad actum, potest esse perpetuus; quia, quum perventum fuerit ad actum, motus quiescit. Si ergo motus primus est perpetuus, oportet quod sit ad finem qui sit semper et omnibus modis in actu. Tale autem non est aliquod corpus, neque aliqua virtus in corpore, quum omnia hujusmodi sint mobilia per se vel per accidens. Igitur finis primi motus non est corpus neque virtus in corpore. Finis autem primi motus est primum movens, quod movet sicut desideratum; hoc autem est Deus. Deus igitur neque est corpus, neque virtus in corpore.

Quamvis autem falsum sit, secundum fidem nostram, quod motus cœli sit perpetuus, ut infra patebit (l. II, c. 36, et l. IV, c. 37), tamen verum est quod motus ille non deficit, neque propter impotentiam motoris, neque propter corruptionem substantiæ mobilis, quum non videatur motus cœli per diuturnitatem temporis lentescere. Unde demonstrationes prædictæ suam efficaciam non perdunt.

Huic autem veritati demonstratæ concordat divina auctoritas. Dicitur enim : *Spiritus est Deus, et eos qui eum adorant, in spiritu et veritate oportet adorare* (*Joann.* IV, 24). Dicitur etiam : *Regi seculorum immortali, invisibili, soli Deo* (*I Tim.* I, 17). Et : *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur* (*Rom.* I, 20). Quæ enim non visu, sed intellectu conspiciuntur, incorporea sunt.

Per hoc autem destruitur error primorum philosophorum naturalium, qui non ponebant nisi causas materiales, ut ignem,

Par là se trouve détruite l'erreur des premiers philosophes naturels (15), qui, ne connaissant que des causes matérielles, telles que le feu, l'eau et autres semblables, regardaient les corps comme les premiers principes des choses, et les appelaient dieux. Il y en eut même parmi eux qui admettaient comme causes motrices la concorde et la discorde (16). Ceux-là sont également réfutés par les arguments qui précèdent; car comme la concorde et la discorde sont selon eux dans les corps, il s'ensuit que les premiers principes du mouvement sont des forces qui résident dans les corps. Ils prétendaient aussi que Dieu est composé de quatre éléments et de la concorde ce qui donne à entendre qu'ils ont regardé Dieu comme un corps céleste. Seul parmi les anciens, Anaxagore approche de la vérité lorsqu'il dit que tous les êtres sont mus par une intelligence distincte d'eux (17).

Cette vérité confond aussi les Gentils, qui, égarés par les erreurs des philosophes dont on vient de parler, donnaient le nom de dieux aux éléments mêmes du monde et aux forces qui sont en eux; tels sont le soleil, la lune, la terre, l'eau et autres semblables. Les mêmes raisons servent encore à renverser les imaginations insensées des Juifs, de Tertullien, des Vadiens ou *Anthropomorphites*, hérétiques qui repré-

(15) Par ces philosophes naturels, il faut entendre les philosophes purement rationalistes ou même matérialistes.

(16) La *concorde* et la *discorde* reviennent aux deux forces que nous nommons *attraction* et *répulsion*. L'opinion dont il est question est celle d'Empédocle, né à Agrigente, qui florissait vers l'an 444 avant J.-C. On dit qu'il trouva la mort dans le cratère de l'Etna, où il se précipita pour connaître l'intérieur de ce volcan.

(17) Anaxagore, de Clazomène, qui vivait vers l'an 500 avant J.-C., admettait une matière sans bornes divisée en une infinité de parties similaires ou *homéoméries*, d'abord éparses et confuses, mais ensuite mises en ordre par une intelligence divine distincte de la matière, âme du monde et premier principe du mouvement. Les parties homogènes constituèrent, en se réunissant, tous les corps différents, ainsi que Lucrèce l'explique dans ces vers :

> Principium rerum quam dixit *homæomeriam*,
> Ossa videlicet et pauxillis atque minutis
> Ossib', sic et de pauxillis atque minutis
> Visceribus viscus gigni, etc.

---

vel aquam, vel aliquid hujusmodi; et sic prima rerum principia corpora dicebant, et eadem vocabant deos. Inter quos etiam quidam fuerunt ponentes causas moventes, amicitiam et litem; qui etiam propter prædictas rationes confutantur. Nam, quum lis et amicitia sint in corporibus, secundum eos, sequitur prima principia moventia esse virtutes in corpore. Ipsi etiam ponebant Deum esse compositum ex quatuor elementis et amicitia; per quod datur intelligi, quod posuerunt Deum esse corpus cœleste. Inter antiquos autem, solus Anaxagoras ad veritatem accessit, ponens intellectum moventem omnia separatum.

Hac etiam veritate redarguuntur Gentiles ponentes ipsa elementa mundi et virtutes in eis exsistentes deos esse, ut solem, lunam, terram, aquam et hujusmodi, occasionem habentes ex prædictis philosophorum erroribus. Prædictis etiam rationibus excluduntur deliramenta Judæorum simplicium, Tertulliani, Vadianorum, sive Anthropomorphitarum hæreticorum, qui Deum corporalibus lineamentis figurabant; necnon et Manichæorum, qui quamdam

sentaient Dieu sous une figure corporelle (18). On peut de plus les opposer aux Manichéens, qui pensaient que Dieu était une substance lumineuse infinie, répandue dans un espace sans limites (19). Ce qui les fit tomber dans toutes ces erreurs, c'est qu'en examinant les choses divines, ils eurent recours à l'imagination, qui ne peut saisir que les propriétés sensibles des corps. C'est ce qui prouve qu'on doit la laisser de côté quand on veut méditer sur les être incorporels.

CHAPITRE XXI.

Dieu est à lui-même son essence.

De tout ce qui précède, on peut conclure que Dieu est à lui-même son essence, sa quiddité ou sa nature. En effet :

1° Tout être qui n'est pas à lui-même son essence ou sa quiddité est nécessairement composé de quelque manière; car chaque être renfermant son essence, s'il ne se trouve en lui rien autre chose que son essence, tout ce qu'il est sera cette essence, et ainsi il sera lui-même son essence. Si donc un être n'est pas son essence, il y aura en

(18) Tertullianistæ a Tertulliano, cujus multa leguntur opuscula elegantissime scripta... Tertullianus ergo, sicut scripta ejus indicant, animam dicit immortalem quidem, sed eam corpus esse contendit; neque hanc tantum, sed ipsum etiam Deum... sed potuit propterea putari corpus Deum dicere quia non est nihil, sed ubique totus in sua natura atque substantia immutabiliter permanet (Aug. *De hæresibus*).

Vadianos quos appellat Epiphanius et schismaticos, non hæreticos vult videri ; alii vocant *Anthropomorphitas*, quoniam Deum sibi fingunt cogitatione carnali in similitudinem hominis corruptibilis, quod rusticitati eorum tribuit Epiphanius, parcens eis ne dicantur hæretici. Eos autem separasse se dicit a communione nostra culpando episcopos divites et pascha cum Judæis celebrando (id., ibid.).

(19) Manichæi... universo mundo Dei substantiam perhibent esse commixtam... Lucemque istam corpoream animantium mortalium oculis adjacentem... in quibusque lucidis rebus ubi secundum ipsos tenetur admixta, crediturque purganda, Dei dicunt esse naturam (Aug. *De hæresibus*).

---

infinitam lucis substantiam, per infinitum spatium distentam, Deum existimabant. Quorum omnium errorum fuit occasio, quod, de divinis cogitantes, ad imaginationem deducebantur, per quam non potest accipi nisi corporis similitudo. Et ideo eam in incorporeis meditandis derelinquere oportet.

CAPUT XXI.

Quod Deus est sua Essentia.

Ex præmissis autem haberi potest, quod Deus est sua essentia, quidditas, seu natura.

1° In omni enim eo, quod non est sua essentia sive quidditas, oportet aliquam esse compositionem. Quum enim in unoquoque sit sua essentia, si nihil in aliquo esset præter ejus essentiam, totum quod res est esset ejus essentia; et sic ipsum esset sua essentia. Si igitur aliquid non est sua essentia, oportet aliquid in eo esse præter ejus essentiam ; et sic oportet in eo esse compositionem. Unde etiam essentia in compositis significatur per modum partis, ut humanitas in homine. Ostensum est

lui quelque chose en dehors de son essence, et par conséquent une composition. C'est pour cela que l'essence elle-même est considérée comme partie dans les êtres composés, par exemple, l'humanité dans l'homme. Or, il a été démontré qu'il n'y a aucune composition en Dieu [ch. 18]. Donc Dieu est à lui-même son essence.

2° Cela seul paraît en dehors de l'essence ou de la quiddité d'un être, qui n'entre pas dans sa définition; car la définition montre ce qu'est une chose, et les accidents de la chose en sont seuls exclus. Les accidents qui se rencontrent dans un être sont donc seuls en dehors de son essence. Or, il n'existe aucun accident en Dieu, comme on le prouvera plus loin [ch. 23]. Donc il n'y a en lui rien en dehors de son essence; donc il est lui-même son essence.

3° Les formes que l'on n'applique pas aux choses qui subsistent réellement, qu'on les considère en général ou individuellement, sont des formes qui n'ont pas par elles-mêmes une subsistance singulière et ne sont pas individualisées en elles-mêmes. En effet, on ne dit pas que Socrate, ou l'homme, ou un animal, sont la blancheur, parce que la blancheur n'a pas par elle-même une subsistance singulière, mais elle s'individualise au moyen du sujet subsistant. De même, les formes naturelles n'ont pas par elles-mêmes une subsistance singulière; mais elles s'individualisent dans leurs propres substances. C'est pourquoi nous ne disons pas que ce feu ou cet autre, ou simplement le feu, est à lui-même sa forme. Les essences mêmes ou les quiddités des genres ou des espèces s'individualisent par la matière déterminée de tel ou tel individu, quoique la quiddité du genre ou de l'espèce comprenne tout ensemble la forme et la matière; et c'est ce qui nous empêche de dire que Socrate, ou l'homme, est l'humanité. Mais quand à l'essence divine, elle a par elle-même une existence singulière et elle est indi-

---

autem (c. 18) in Deo nullam esse compositionem. Deus igitur est sua essentia.

2° Adhuc, Solum illud videtur esse præter essentiam vel quidditatem rei, quod non intrat diffinitionem ipsius. Diffinitio enim significat quid est res. Sola autem accidentia sunt in re aliqua, præter essentiam ejus. In Deo autem non sunt aliqua accidentia, ut ostendetur (c. 23); nihil igitur est in eo præter essentiam ejus; est igitur ipse sua essentia.

3° Amplius, Formæ quæ de rebus subsistentibus non prædicantur, sive in universali sive in singulari acceptis, sunt formæ quæ non per se singulariter subsistunt in seipsis individuatæ. Non enim dicitur quod Socrates aut homo aut animal sit albedo; quia albedo non est per se singulariter subsistens, sed individuatur per subjectum subsistens. Similiter etiam formæ naturales non subsistunt per se singulariter, sed individuantur in propriis materiis; unde non dicimus, quod hic vel ille ignis, aut ignis sit sua forma. Ipsæ etiam essentiæ vel quidditates generum vel specierum individuantur secundum materiam signatam hujus vel illius individui; licet etiam quidditas generis vel speciei formam includat et materiam in communi; unde non dicitur quod Socrates vel homo sit humani-

vidualisée en elle-même, comme nous le prouverons [ch. 42]. Donc, quand nous parlons de l'essence divine de Dieu, c'est en ce sens que Dieu est lui-même son essence.

4° Il faut dire ou que l'essence d'un être, c'est l'être lui-même, ou bien qu'elle a avec lui quelque rapport comme cause, puisque c'est par son essence qu'un être entre dans son espèce. Or, il est absolument impossible que quelque chose soit cause relativement à Dieu, puisqu'il est le premier être [ch. 13]. Donc Dieu est lui-même son essence.

5° Ce qui n'est pas à soi-même son essence a cependant quelque rapport avec elle, comme la puissance relativement à l'acte, et c'est ce qui fait considérer l'essence comme une forme, par exemple, l'humanité. Or, en Dieu, il n'y a rien de potentiel [ch. 16]. Donc il doit être lui-même son essence.

CHAPITRE XXII.

En Dieu l'être et l'essence sont une même chose (1).

Ce que nous venons d'établir peut servir à prouver qu'en Dieu l'essence ou la quiddité n'est autre chose que son être. En effet :

1° Il a été démontré plus haut [ch. 15] qu'un être existe nécessairement par lui-même, et que cet être est Dieu. Si donc l'être qui est nécessairement se trouve uni à une quiddité distincte de lui, ou il répugne à cette quiddité, comme il répugne à la blancheur d'exister par elle-

(1) Voir la note 1 du chap. 10.

---

tas. Sed divina essentia est per se singulariter exsistens et in seipsa individuata, ut ostendetur (c. 42). Divina igitur essentia prædicatur de Deo, ut dicatur : *Deus est sua essentia*.

4° Præterea, Essentia rei vel est res ipsa, vel se habet ad ipsam, aliquo modo, ut causa; quum res per suam essentiam speciem sortiatur. Sed nullo modo potest esse aliquid causa Dei, quum sit primum ens, ut ostensum est (c. 13). Deus igitur est sua essentia.

5° Item, Quod non est sua essentia se habet, secundum aliquid sui, ad ipsam, ut potentia ad actum. Unde et per modum formæ significatur essentia, utputa humanitas. Sed in Deo nulla est potentialitas, ut supra (c. 16) ostensum est. Oportet igitur quod ipse sit sua essentia.

CAPUT XXII.

Quod in Deo idem est Esse et Essentia.

Ex his autem, quæ supra ostensa sunt, ulterius probari potest, quod in Deo non est aliud essentia vel quidditas, quam suum esse.

1° Ostensum est enim supra (c. 15) aliquid esse, quod per se necesse est esse; quod Deus est. Hoc igitur esse, quod necesse est, si est alicui quidditati conjunctum, quæ non est quod ipsum est, aut est dissonum illi quidditati seu repugnans, sicut per se exsistere quidditati albedinis; aut ei consonum sive affine, sicut albedini esse in alio. Si primo modo, illi quidditati non conveniet esse quod est per se necesse esse, sicut nec albedini per se exsistere. Si autem secundo modo, oportet quod vel esse

même, ou il s'accorde avec elle et lui convient, de même qu'il convient à la blancheur d'être dans un sujet autre qu'elle-même. Dans le premier cas, cette quiddité ne pourra pas être ce qui est nécessairement par soi-même, de même qu'il répugne à la blancheur d'exister par elle-même. Dans le second cas, il faut, ou que cet être dépende de l'essence, ou bien qu'ils dépendent tous deux d'une autre cause, ou enfin que l'essence dépende de l'être. Les deux premières conséquences contredisent la notion de ce qui est nécessairement par soi-même ; car si cet être dépend d'un autre, il s'ensuit que son existence n'est pas nécessaire. Il résulte de la troisième que cette quiddité s'unit accidentellement à une chose qui est nécessairement par elle-même, puisque tout ce qui s'attache à l'être d'un objet est pour lui un accident ; et par conséquent, elle ne sera pas sa quiddité. Donc Dieu n'a pas une essence qui ne soit pas son être.

On dira peut-être que cet être ne dépend pas de cette essence absolument et de telle sorte qu'il n'existe pas si elle n'existe pas elle-même, mais qu'il en dépend quant à l'union qui le rapproche d'elle ; et qu'ainsi cet être est nécessairement par lui-même, mais cette union n'est pas nécessaire par elle-même.

Cette réponse n'écarte pas les difficultés qui ont été indiquées ; car s'il est possible de concevoir cet être sans cette essence, il s'ensuit que cette essence est un accident relativement à cet être. Mais ce qui est par soi-même est nécessairement. Donc cette essence est un accident relativement à ce qui est nécessairement par soi-même ; donc elle n'est pas sa quiddité. Or, ce qui est nécessairement par soi-même est Dieu. Donc elle n'est pas l'essence de Dieu, mais une certaine essence postérieure à Dieu. Si, au contraire, on ne peut concevoir cet être sans cette essence, cet être dépend absolument de ce dont dépend

---

hujusmodi dependeat ab essentia, vel utrumque ab alia causa, vel essentia ab esse. Prima duo sunt contra rationem ejus, quod est per se necesse esse ; quia, si ab alio dependet, jam non est necesse esse. Ex tertio vero sequitur, quod illa quidditas accidentaliter advenit ad rem, quæ per se necesse est esse ; quia omne quod sequitur ad esse rei, est ei accidentale ; et sic non erit ejus quidditas. Deus igitur non habet essentiam, quæ non sit suum esse.

Sed contra hoc potest dici, quod illud esse non absolute dependet ab essentia illa, ut omnino non sit, nisi illa esset ; sed dependet quantum ad conjunctionem, qua ei conjungitur ; et sic illud esse per se necesse est, sed ipsum conjungi non per se necesse est.

Hæc autem responsio prædicta inconvenientia non evadit, quia, si illud esse potest intelligi sine illa essentia, sequitur quod illa essentia accidentaliter se habet ad illud esse ; sed id quod est per se, necesse est illud esse. Ergo illa essentia se habet accidentaliter ad id, quod est per se necesse esse ; non ergo est quidditas ejus. Hoc autem, quod est per se necesse esse, est Deus. Non igitur illa est essentia Dei, sed aliqua essentia Deo posterior. Si autem non potest intelligi illud esse sine illa essentia,

son union avec cette essence, et nous nous trouvons dans le même cas qu'auparavant.

2° Tout existe par son être : donc ce qui n'est pas son être n'est pas nécessairement par soi-même. Or, Dieu est nécessairement par lui-même : donc Dieu est lui-même son être.

3° Si l'être de Dieu n'est pas son essence et ne peut en être une partie, puisque l'essence divine est simple, comme il a été démontré [ch. 18], il faut que cet être soit quelque chose en dehors de son essence. Or, tout ce qui convient à un être et n'est pas de son essence lui convient en vertu d'une cause ; car si les choses qui ne sont pas dans l'unité se trouvent unies, elles doivent l'être par une cause. — Donc l'être convient à cette quiddité en vertu d'une certaine cause, et c'est ou en vertu de ce qui fait partie de l'essence, ou par l'essence elle-même, ou par quelque autre chose.

Dans le premier cas, comme l'essence est dans la même condition que cet être, il résulte qu'une chose est cause de sa propre existence. Or, cela est impossible; car dans l'ordre de l'intelligence, la cause doit précéder l'effet. Si donc quelque chose était à soi-même la cause de son existence, on concevrait cela comme existant avant d'avoir l'existence : ce qui répugne, à moins que l'on n'entende que quelque chose est pour soi-même la cause de son existence quant à l'être accidentel qui n'est que sous un certain rapport, ce qui ne présente aucune impossibilité. On peut en effet trouver un être accidentel produit par les principes contenus dans le sujet, et antérieurement à cet être, on conçoit l'être substantiel du sujet. Mais il est actuellement question de l'être substantiel, et non de l'être accidentel.

---

tunc illud esse absolute dependet ab eo, a quo dependet conjunctio sua ad essentiam illam ; et sic redit idem quod prius.

2° Item, Unumquodque est per suum esse. Quod igitur non est suum esse non est per se necesse esse. Deus autem est per se necesse esse ; ergo Deus est suum esse.

3° Amplius, Si esse Dei non est sua essentia, non autem pars ejus esse potest, quum essentia divina sit simplex, ut (c. 18) ostensum est, oportet quod hujusmodi esse sit aliquid præter essentiam ejus. Omne autem quod convenit alicui quod non est de essentia ejus, convenit ei per aliquam causam. Ea enim, quæ per se non sunt unum, si conjunguntur, oportet per aliquam causam uniri. Esse igitur convenit illi quidditati per aliquam causam. Aut igitur per aliquid quod est de essentia illius rei, sive per essentiam ipsam; aut per aliquid aliud.

Si primo modo (essentia autem est secundum illud esse), sequitur quod aliquid sit sibi ipsi causa essendi. Hoc autem est impossibile, quia prius, secundum intellectum, est causam esse, quam effectum. Si ergo aliquid sibi ipsi esset causa essendi, intelligeretur esse antequam haberet esse; quod est impossibile, nisi intelligatur quod aliquid sit sibi causa essendi secundum esse accidentale, quod esse est secundum quid; hoc enim non est impossibile ; invenitur enim aliquod ens accidentale causatum ex principiis sui subjecti, ante quod esse intelligitur esse substantiale subjecti. Nunc autem

Si l'existence convient à cet être en vertu d'une cause étrangère, comme tout ce qui reçoit l'existence d'une cause distincte de soi est produit, ce n'est plus la première cause. Or, Dieu est la première cause et n'en reconnaît aucune [ch. 13]. Donc cette quiddité qui reçoit d'ailleurs l'existence n'est pas la quiddité de Dieu ; donc Dieu est nécessairement lui-même sa quiddité.

4° L'*être* suppose un acte ; car on ne dit pas qu'une chose vient de ce qui est en puissance, mais de ce qui est en acte. Or, tout ce à quoi convient un acte distinct, est relativement à lui, comme la puissance est à l'acte ; car entre l'acte et la puissance, il y a corrélation. Si donc l'essence divine est autre chose que son être, il s'ensuit que l'essence et l'être sont entre eux comme la puissance et l'acte. Or, il a été démontré plus haut [ch. 16] qu'en Dieu il n'y a pas de puissance, mais qu'il est lui-même un acte pur. Donc l'essence de Dieu n'est autre chose que son être.

5° Tout ce qui ne peut être que par le concours de plusieurs est composé. Or, une chose dont l'essence et l'être sont distincts ne peut exister que par le concours de plusieurs, savoir l'essence et l'être. Donc tout ce qui a une essence et un être distincts est composé. Or, Dieu n'est pas composé [ch. 18]. Donc l'être de Dieu est son essence.

6° Toute chose existe par cela même qu'elle a l'être. Donc aucune des choses dont l'essence n'est pas l'être n'existe par son essence, mais par la participation de quelque chose qui est l'être lui-même. Or, il est impossible que ce qui existe par participation soit le premier être, parce que l'être avec lequel il entre en participation pour exister lui

---

non loquimur de esse accidentali, sed de substantiali.

Si autem illi esse conveniat per aliquam aliam causam ; omne autem quod acquirit esse ab alia causa, est causatum, et non est causa prima. Deus autem est prima causa, non habens causam, ut supra (c. 13) demonstratum est. Igitur illa quidditas quæ acquirit esse aliunde, non est quidditas Dei; necesse est igitur quod Dei esse quidditas sua sit.

4o Amplius, *Esse* actum quemdam nominat; non enim dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia, sed ex hoc quod est in actu. Omne autem cui convenit aliquis actus, aliquid diversum ab eo existens, se habet ad ipsum ut potentia ad actum; actus enim et potentia ad se invicem dicuntur. Si ergo divina essentia est aliud quam suum esse, sequitur quod essentia et esse sese habeant sicut potentia et actus. Ostensum est autem supra (c. 16) in Deo nihil esse de potentia, sed ipsum esse purum actum. Non igitur Dei essentia est aliud quam suum esse.

5o Item, Omne quod non potest esse nisi concurrentibus pluribus, est compositum; sed nulla res, in qua est aliud essentia et aliud esse, potest esse nisi concurrentibus pluribus, scilicet essentia et esse. Ergo omnis res, in qua est aliud essentia et aliud esse, est composita. Deus autem non est compositus, ut ostensum est (c. 18). Ipsum igitur esse Dei est sua essentia.

6o Amplius, Omnis res est per hoc quod habet esse; nulla igitur res, cujus essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed participatione alicujus, scilicet ipsius

est antérieur. Or, Dieu est le premier être et aucun n'existe avant lui. Donc l'essence de Dieu est son être.

Moïse apprit de Dieu lui-même cette vérité si relevée. Comme il adressait au Seigneur cette question : ***Si les enfants d'Israël me demandent votre nom, que leur dirai-je?*** Dieu lui répondit : C'EST MOI QUI SUIS. ***Vous direz aux enfants d'Israël :*** CELUI QUI EST ***m'a envoyé vers vous*** [Exod. III, 13, 14]. Il enseignait ainsi que son nom propre est ; ***Celui qui est.*** Tout nom a été choisi pour faire connaître la nature ou l'essence d'une chose. D'où il suit que l'être de Dieu est son essence ou sa nature.

Les docteurs catholiques ont aussi professé cette vérité. Saint Hilaire dit, dans son traité de la Trinité : ***L'être n'est pas un accident en Dieu, mais la vérité subsistante, la cause permanente et la propriété de sa nature*** (2). Boëce dit aussi, dans son livre de la Trinité, que ***la substance divine est l'être lui-même et que cet être vient de la substance*** (3).

CHAPITRE XXIII.

En Dieu il n'y a point d'accident.

Il suit nécessairement de cette vérité que rien en Dieu ne saurait

(2) Deus qui est non est aliud quam Deus... Res significata substantiæ est, cum dicitur : Deus erat. Esse enim non est accidens nomen, sed subsistens veritas, et manens causa, et naturalis generis proprietas (Hilar. Pictav. *De Trinit.* VII, c. 11).

(3) Catholicis nihil in differentia constituentibus, ipsamque formam ut est, esse ponentibus, neque aliud esse quam est ipsum quod est, opinantibus, recte repetitio de eodem quam enumeratio diversi videtur esse quum dicitur : Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus sanctus, atque hæc Trinitas unus Deus (Boetius, *De Trinit.* c. 3).

---

esse. Quod autem est per participationem alicujus non potest esse primum ens; quia id, quo aliquid participat ad hoc quod sit, est eo prius. Deus autem est primum ens, quo nihil est prius. Dei igitur essentia est suum esse.

Hanc autem sublimem veritatem Moyses a Domino est edoctus, qui, quum quæreret a Domino, dicens : *Si dixerint ad me* (*filii Israel*) *: Quod est nomen ejus? quid dicam eis?* Dominus respondit : Ego sum qui sum; *sic dices filiis Israel :* Qui est, *misit me ad vos* (*Exod.* III, 13, 14), ostendens suum proprium nomen esse : *Qui est.* Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam seu essentiam alicujus rei. Unde relinquitur quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura. Hanc etiam veritatem catholici Doctores professi sunt. Ait namque Hilarius, in libro de Trinitate (VII) : Esse non accidens Deo, sed subsistens veritas, et manens causa, et naturalis generis proprietas. Boetius etiam dicit, in libro de Trinitate (c. 3), quod divina substantia est ipsum esse, et ab ea est esse.

CAPUT XXIII.

Quod in Deo non sit accidens.

Ex hac etiam veritate de necessitate sequitur quod Deo, super ejus essentiam, nihil

s'ajouter à son essence, et que rien ne peut être en lui comme accident. En effet :

1° L'*être* lui-même ne peut avoir en participation quelque chose qui ne soit pas de son essence, quoique ce qui est puisse participer à autre chose; car rien n'est plus formellement ou plus simplement que l'*être*. Or, la substance divine est l'*être* lui-même. Donc elle n'a rien qui ne soit pas de sa substance ; donc il ne peut y avoir en elle aucun accident.

2° Tout ce qui est accidentellement dans un être s'y trouve en vertu d'une cause, puisque cela est en dehors de l'essence de l'être dans lequel on le rencontre. Si donc quelque chose est accidentellement en Dieu, il faut que ce soit en vertu d'une cause : la cause de l'accident sera donc ou la substance divine elle-même, ou quelque autre chose. — Si c'est autre chose, cela doit nécessairement agir sur la substance divine ; car rien ne peut introduire une forme substantielle ou accidentelle dans un sujet sans agir sur lui de quelque manière, puisque agir est simplement faire actuellement quelque chose, ce qui se fait en donnant la forme. Donc Dieu sera passif et recevra le mouvement d'un agent autre que lui-même : conclusion opposée à ce qui a été prouvé [ch. 13]. — Si au contraire on dit que la substance divine est la cause de l'accident qui est en elle, il est impossible qu'elle en soit réellement la cause en tant qu'elle le reçoit, parce que dans ce cas la même chose se produirait elle-même actuellement sous le même rapport. Si donc il y a quelque accident en Dieu, il faut qu'en Dieu il y ait quelque chose qui reçoive, et autre chose qui produise cet accident, de même que les êtres corporels reçoivent leurs propres accidents par la nature de la matière et les causent par la forme. Dieu

supervenire possit, neque aliquid ei accidentaliter inesse.

1° Ipsum enim *esse* non potest participare aliquid, quod non sit de essentia sua; quamvis id quod est possit aliquid aliud participare; nihil enim est formalius aut simplicius quam *esse*. Divina autem substantia est ipsum *esse*; ergo nihil habet quod non sit de sua substantia; nullum ergo accidens ei inesse potest.

2° Amplius, Omne quod inest alicui accidentaliter, habet causam quare insit, quum sit præter essentiam ejus cui inest. Si igitur aliquid accidentaliter sit in Deo, oportet quod hoc sit per aliquam causam. Aut ergo causa accidentis est ipsa divina substantia aut aliquid aliud. — Si aliquid aliud, oportet quod illud agat in divinam substantiam. Nihil enim inducit aliquam formam vel substantialem vel accidentalem, in aliquo recipiente, nisi aliquo modo agendo in ipsum, eo quod agere nihil aliud est quam facere aliquid actu; quodquidem est per formam. Ergo Deus patietur et movebitur ab aliquo agente; quod est contra prædeterminata (cap. 13). — Si autem ipsa divina substantia est causa accidentis quod sibi inest; impossibile autem est quod sit causa illius, secundum quod est recipiens ipsum; quia sic idem, secundum idem, faceret seipsum in actu : ergo oportet, si in Deo est aliquod accidens, quod secundum aliud et aliud recipiat et causet accidens illud; sicut corporalia recipiunt propria ac-

sera donc composé, contrairement à ce qui a été prouvé plus haut [ch. 18].

3° Tout sujet d'un accident est, par rapport à cet accident, comme la puissance relativement à l'acte, parce que l'accident est comme une forme qui produit actuellement l'être en tant qu'accidentel. Or, en Dieu, il n'y a rien de potentiel [ch. 16 et 17]. Donc il ne peut y avoir en lui aucun accident.

4° Tout ce qui a en soi accidentellement quelque chose est en quelque manière sujet au changement quant à sa nature; car par lui-même l'accident peut exister dans un être et n'y pas exister. Si donc Dieu a accidentellement quelque chose qui lui convienne, il s'ensuivra qu'il est lui-même sujet au changement. Or, le contraire a été démontré [ch. 13 et 15].

5° L'être qui a quelque accident n'est pas tout ce qu'il a en lui; car l'accident ne fait pas partie de l'essence du sujet. Or, Dieu est tout ce qu'il a en lui. Donc il n'y a aucun accident en Dieu.

La mineure se prouve ainsi : Tout ce qui est plus noble se rencontre plutôt dans la cause que dans l'effet. Or, Dieu est la cause de tout ce qui existe. Donc tout ce qui est en lui y est de la manière la plus noble. Ce qui convient le plus parfaitement à un autre, c'est ce qui est cet autre même; car il y a unité plus parfaite que si deux choses étaient unies substantiellement, comme la forme et la matière; et cette dernière union est pourtant plus complète encore que celle qui existe entre l'accident et l'être dans lequel il réside. Il faut donc conclure que Dieu est tout ce qu'il a.

6° Quoique l'accident dépende de la substance, la substance ne dé-

---

cidentia per naturam materiæ, et causam per formam. Sic igitur Deus erit compositus; cujus contrarium superius probatum est (cap. 18).

3° Item, Omne subjectum accidentis comparatur ad ipsum, ut potentia ad actum, eo quod accidens quædam forma est faciens esse actu secundum esse accidentale; sed in Deo nulla est potentialitas, ut supra ostensum est (cap. 16 et 17). In eo igitur nullum accidens esse potest.

4° Adhuc, Cuicumque inest aliquid accidentaliter, est aliquo modo, secundum suam naturam, mutabile; accidens enim de se natum est inesse et non inesse. Si igitur Deus habet aliquid accidentaliter sibi conveniens, sequetur quod ipse sit mutabilis; cujus contrarium supra demonstratum est (cap. 13 et 15).

5° Amplius, Cuicumque inest aliquod accidens non est quidquid habet in se; quia accidens non est de essentia subjecti. Sed Deus est quidquid in se habet. In Deo igitur nullum est accidens.

Media sic probatur : Unumquodque nobilius invenitur in causa quam in effectu. Deus autem est omnium causa; ergo quidquid est in eo, nobilissimo modo in eo invenitur. Perfectissime autem convenit aliquid alicui, quod est ipsummet. Hoc enim perfectius est unum, quam quum aliquid alteri substantialiter unitur, ut forma materiæ; quæ etiam unio perfectior est, quam quum aliquid alteri accidentaliter inest.

pend pas de l'accident. Or, une chose qui ne dépend pas d'une autre peut, en certaines circonstances, exister sans cette autre. Donc on peut trouver quelque substance sans accident aucun ; ce qui paraît convenir principalement à la substance qui est parfaitement simple, comme est celle de Dieu. Donc la substance divine est complétement dépourvue d'accident.

Les docteurs catholiques adoptent ce sentiment d'un commun accord. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, dans son livre de la Trinité, qu'il n'y a aucun accident en Dieu (1) ; et la démonstration de cette vérité renverse l'erreur de quelques Arabes qui prétendent que certaines *intentions* sont ajoutées à l'essence divine (2).

CHAPITRE XXIV.

On ne peut désigner l'être divin par l'addition d'une différence substantielle.

Il est facile de prouver, au moyen de ce qui précède, que l'on ne saurait ajouter à l'être divin rien qui le désigne d'une manière essentielle, comme on désigne le genre par les différences. En effet :

1° Il est impossible que quelque chose soit en acte si tout ce qui

(1) Accidens non solet dici, nisi quod aliqua mutatione ejus rei cui accidit amitti potest... Nihil itaque accidens in Deo, quia nihil mutabile aut amissibile. Quod si et illud dici accidens placet, quod licet non amittatur, minuitur tamen vel augetur... nec tale aliquid in Deo fit, quia omnino incommutabilis manet (Aug. *De trinit.* v, c, 4).

(2) Cette erreur est signalée par Averrhoès dans son commentaire sur la *Métaphysique* d'Aristote. Par ces *intentions,* saint Thomas entend certaines formes, et il leur donne ce nom parce que nous ne les distinguons de la substance divine que par l'*intention* ou la pensée. Les philosophes arabes dont il est ici question voulaient, au contraire, qu'il y eût entre ces formes et la substance divine une distinction réelle, et ils les considéraient comme des accidents ajoutés à cette substance (Franç. de Sylv., *Comment.*).

Relinquitur ergo quod Deus sit quidquid habet.

6° Item, Substantia non dependet ab accidente, quamvis accidens dependeat a substantia. Quod autem non dependet ab aliquo potest aliquando inveniri sine illo. Ergo potest aliqua substantia inveniri sine accidente. Hoc autem præcipue videtur simplicissimæ substantiæ convenire, qualis est substantia divina. Divinæ igitur substantiæ omnino accidens non inest.

In hanc autem sententiam etiam catholici Doctores conveniunt. Unde Augustinus in libro de Trinitate (v. 4) dicit, quod in Deo nullum est accidens.

Ex hac autem veritate ostensa, error quorumdam in lege Sarracenorum loquentium confutatur, qui ponunt quasdam intentiones divinæ essentiæ superadditas.

CAPUT XXIV.

Quod Esse divinum non potest designari per additionem differentiæ substantialis.

Ostendi etiam ex prædictis potest, quod supra ipsum divinum esse non potest aliquid superaddi, quod designet ipsum designatione essentiali, sicut designatur genus per differentias.

distingue l'être substantiel n'existe pas; par exemple, un animal ne peut être actuellement, s'il n'est pas animal raisonnable ou privé de raison. C'est pour cela que les Platoniciens, en traitant des idées, n'ont pas admis comme existant par elles-mêmes les idées des genres que l'on applique à l'*être* de l'espèce au moyen des différences essentielles; mais il n'ont regardé comme existant par elles-mêmes que les idées des seules espèces que l'on peut indiquer sans recourir aux différences essentielles. Si donc on désigne l'être divin d'une manière essentielle en surajoutant quelque chose, l'être lui-même ne sera en acte qu'autant que ce qu'on lui surajoute existera réellement. Or, l'être divin est lui-même sa substance [ch. 22]. Donc la substance divine ne peut être en acte que par quelque chose qui s'ajoute à elle. D'où l'on peut conclure qu'elle n'existe pas nécessairement par elle-même, contrairement à ce qui a été prouvé [ch. 15].

2° Tout ce qui a besoin qu'on lui surajoute quelque chose pour exister est en puissance relativement à cette chose. Or, la substance divine n'est en puissance d'aucune manière [ch. 16]; mais la substance est son être même. Donc on ne peut désigner son être substantiellement par quelque chose qui lui soit surajouté.

3° Tout ce qui fait qu'une chose est en acte et lui est intrinsèque est toute l'essence ou une partie de l'essence. Or, tout ce qui désigne une chose d'une manière essentielle fait que la chose désignée est en acte, et de plus lui est essentiel; autrement la désignation ne pourrait être substantielle. Donc il est nécessaire que cela soit l'essence même de la chose ou une partie de cette essence. Mais si l'on ajoute quelque chose à l'être divin, cela ne peut être toute l'essence de Dieu; car il a

---

1° Impossibile enim est aliquid esse in actu, nisi omnibus exsistentibus, quibus esse substantiale designatur. Non enim potest esse animal in actu, quin sit animal rationale vel irrationale. Unde etiam Platonici, ponentes ideas, non posuerunt ideas per se exsistentes generum, quæ designantur ad esse speciei per differentias essentiales; sed posuerunt ideas per se exsistentes solarum specierum, quæ ad sui designationem non indigent essentialibus differentiis. Si ergo divinum esse per aliquid aliud superadditum designetur designatione essentiali, ipsum esse non erit in actu, nisi illo superaddito exsistente. Sed ipsum esse divinum est sua substantia, ut ostensum est (cap. 22); ergo substantia divina non potest esse in actu, nisi aliquo superveniente; ex quo potest concludi, quod non sit per se necesse esse; cujus contrarium supra ostensum est (cap. 15).

2° Item, Omne illud quod indiget aliquo superaddito ad hoc quod possit esse, est in potentia respectu illius. Sed divina substantia non est aliquo modo in potentia, ut supra ostensum est (c. 16); sed sua substantia est suum esse. Ergo esse suum non potest designari aliqua designatione substantiali per aliquid sibi superadditum.

3° Amplius, Omne illud per quod res consequitur esse in actu et est intrinsecum rei, vel est tota essentia, vel pars essentiæ. Quod autem designat aliquid designatione essentiali, facit rem esse actu, et est intrinsecum rei designatæ; alias per id designari non posset substantialiter. Ergo oportet quod sit vel ipsa essentia rei, vel pars essentiæ. Sed si aliquid superadditur ad esse

déjà été prouvé [ch. 22] que l'être de Dieu n'est autre que son essence. Reste donc à dire que c'est une partie de l'essence divine; et ainsi, Dieu sera essentiellement composé de parties : conclusion dont le contraire a été précédemment établi [ch. 18].

4° Ce qu'on ajoute à une chose pour en faire une désignation essentielle ne constitue pas sa raison, mais seulement l'être actuel; car l'addition du terme *raisonnable* à celui *d'animal* donne à l'animal l'être actuel, mais ne constitue pas sa raison en tant qu'il est animal; car la différence n'entre pas dans la définition du genre. Mais si l'on ajoute en Dieu quelque chose qui le désigne essentiellement, cela constitue nécessairement pour l'être auquel on l'ajoute la raison de sa propre quiddité ou nature; car ce qui est ainsi ajouté donne à cette chose l'être actuel. Or, cet être actuel est l'essence divine elle-même, comme il a été prouvé plus haut [ch. 22]. Il faut donc conclure que l'on ne peut rien ajouter à l'être divin qui le désigne essentiellement, comme la différence désigne le genre.

CHAPITRE XXV.

Dieu n'est pas compris dans un certain genre.

Il faut nécessairement conclure de ce qui vient d'être dit que Dieu n'est pas dans un certain genre. En effet :

1° Tout ce qui est dans un genre a en soi quelque chose qui fait connaître la nature du genre relativement à l'espèce; car il n'y a rien dans le genre qui ne se trouve dans quelqu'une de ses espèces. Or, il

---

divinum, hoc non potest esse tota essentia Dei; quia jam ostensum est (c. 22), quod esse Dei non est aliud ab essentia ejus. Relinquitur ergo quod sit pars essentiæ divinæ, et sic Deus erit compositus ex partibus essentialiter; cujus contrarium supra ostensum est (c. 18).

4° Item, Quod additur alicui ad designationem alicujus designatione essentiali, non constituit ejus rationem, sed solum esse in actu. Rationale enim additum animali acquirit animali esse in actu; non autem constituit rationem animalis, in quantum est animal; nam differentia non intrat diffinitionem generis; sed si in Deo addatur aliquid per quod designetur designatione essentiali, oportet quod illud constituat ei, cui additur, rationem propriæ ejus quidditatis seu naturæ; nam quod sic additur, acquirit rei esse in actu. Hoc autem, scilicet esse in actu, est ipsa divina essentia, ut supra ostensum est (c. 22). Relinquitur ergo quod supra divinum esse nihil possit addi, quod designet ipsum designatione essentiali, sicut differentia designat genus.

CAPUT XXV.

Quod Deus non sit in aliquo genere.

Ex hoc autem de necessitate concluditur, quod Deus non sit in aliquo genere.

1° Nam omne quod est in aliquo genere, habet aliquid in se, per quod natura generis

est impossible que cela se rencontre en Dieu, comme on l'a démontré [ch. 24]. Donc Dieu ne peut pas être dans un certain genre.

2° Si Dieu est dans un genre, c'est ou le genre de l'accident ou le genre de la substance. Or, il n'est pas dans le genre de l'accident, puisque l'accident ne peut être le premier être et la première cause. Il n'est pas davantage dans le genre de la substance; car la substance qui est genre n'est pas l'être lui-même; autrement toute substance serait à elle-même son être, et ainsi rien ne reconnaîtrait de cause, puisque la raison du genre se conserve dans tous les êtres compris dans son étendue. Par conséquent, aucune substance ne viendrait d'une autre qui serait sa cause : ce qui est impossible, ainsi qu'on le voit par ce qui précède [ch. 13 et 15]. Or, Dieu est l'être par excellence. Donc il n'est pas dans un certain genre.

3° Tout ce qui est dans le genre diffère à raison de l'être des autres individus compris dans le même genre; car s'il en était autrement, le genre ne s'appliquerait pas à plusieurs. Or, il est nécessaire que tout ce qui est compris dans le même genre se réunisse dans la quiddité du genre; car le genre de chaque chose est indiqué par son essence. Donc l'être de tout ce qui est compris dans le genre est en dehors de sa quiddité. Or, cela ne peut se rencontrer en Dieu. Donc Dieu n'est pas dans un genre.

4° Tout être prend place dans un genre à raison de sa quiddité et on énonce le genre en indiquant l'essence [ou la quiddité]. Or, la quiddité de Dieu est son être lui-même, d'après lequel on ne peut rien placer dans un genre, parce que alors l'être réel [*ens*] serait le genre qui signifie l'être abstrait [*esse*] (1). Reste donc à conclure que Dieu n'est pas dans un genre.

(1) Il faut distinguer ici l'être, *ens*, pris dans le sens de l'objet réellement et substantiellement existant, de l'être, *esse*, pris dans le sens abstrait d'existence. Il est nécessaire de se rappeler souvent cette distinction pour saisir parfaitement la pensée du saint Docteur.

---

designetur ad speciem. Nihil enim est in genere quod non sit in aliqua ejus specie. Hoc autem in Deo est impossibile, ut ostensum est (cap. præced.). Impossibile est igitur Deum esse in aliquo genere.

2° Amplius, Si Deus sit in genere, aut est in genere accidentis, aut in genere substantiæ. In genere accidentis non est; accidens enim non potest esse primum ens et prima causa In genere etiam substantiæ esse non potest; quia substantia, quæ est genus, non est ipsum esse; alias, omnis substantia esset esse suum, et sic non esset causatum ab alio; quum ratio generis salvetur in omnibus, quæ sub genere continentur; et sic nulla substantia esset causata ab alio, quod esse non potest, ut patet ex dictis (c. 13 et 15). Deus autem est ipsum esse; igitur non est in aliquo genere.

3° Item, Quidquid est in genere, secundum esse differt ab aliis quæ in eodem genere sunt; alias genus de pluribus non prædicaretur. Oportet autem omnia, quæ

Nous nous appuyons, pour dire qu'on ne peut admettre l'être comme genre, sur l'autorité du Philosophe, qui raisonne ainsi : Si l'*être* était le genre, on devrait trouver quelque différence qui le ramènerait à l'espèce. Or, il n'est aucune différence qui participe à la qualité de genre, de telle sorte que le genre soit contenu dans ce qui constitue la différence, parce que alors le genre se trouverait énoncé deux fois dans la définition de l'espèce; mais la différence doit être en dehors de ce qui est compris sous la raison du genre. Or, rien ne peut être en dehors de ce que l'on comprend sous le nom d'être, si l'être se conçoit comme faisant partie des objets dont on affirme quelque chose; et par conséquent on ne peut le restreindre au moyen d'aucune différence. Il faut donc dire que l'être n'est pas un genre et en conclure nécessairement que Dieu n'est pas dans un genre (2).

Il est aussi évident, par là même, que Dieu ne peut être défini, parce que toute définition renferme le genre et les différences, et qu'on ne peut démontrer son existence que par ses effets [*a posteriori*]; car la base de la démonstration est la définition de ce qui en fait l'objet.

Quoique le nom de substance ne puisse proprement convenir à Dieu, parce qu'il n'est pas sous des accidents, il en est qui penseront peut-être que la chose signifiée par le nom lui convient cependant et qu'ainsi il est dans le genre de la substance; car la substance est l'être

(2) Non est possibile neque ipsum unum entium esse genus, neque ipsum ens ; necesse etenim est uniuscujusque generis differentias et esse, et unamquamque unam esse. Impossibile vero est, aut species generis de propriis differentiis prædicari, aut genus esse absque suis speciebus. Quare si unum, vel ens, genus est, nulla differentia; nec unum, nec ens erit. At si non genera, nec principia erunt; siquidem genera principia sunt (Arist. *Metaphys.* III, c. 3).

---

in eodem genere sunt, in quidditate generis convenire; quia de omnibus genus, in *quod quid est*, prædicatur. Esse igitur cujuslibet in genere exsistentis est præter generis quidditatem. Hoc autem in Deo impossibile est; Deus igitur in genere non est.

4° Amplius, Unumquodque collocatur in genere per rationem suæ quidditatis; genus autem prædicatur in *quod quid est*. Sed quidditas Dei est ipsum suum esse, secundum quod non collocatur aliquid in genere; quia sic ens esset genus, quod significat ipsum esse Relinquitur ergo, quod Deus non sit in genere.

Quod autem ens non possit esse genus, probatur per Philosophum in hunc modum (*Metaphys.* III, c. 3). Si ens esset genus, oporteret differentiam aliquam inveniri, per quam traheretur ad speciem; nulla autem differentia participat genus, ita scilicet quod genus sit in ratione differentiæ; quia sic genus poneretur bis in diffinitione speciei. Sed oportet differentiam esse præter id quod intelligitur in ratione generis. Nihil autem potest esse quod sit præter id quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu eorum de quibus prædicatur; et sic per nullam differentiam contrahi potest. Relinquitur ergo quod ens non sit genus. Unde ex hoc de necessitate concluditur, quod Deus non sit in genere.

Ex hoc etiam patet quod Deus diffiniri non potest, quia omnis diffinitio est ex genere et differentiis. Patet etiam, quod non potest demonstratio de ipso fieri, nisi per effectum, quia principium demonstrationis est diffinitio ejusdem de quo fit demonstratio.

Potest autem alicui videri quod, quamvis

qui existe par lui-même : ce qui s'applique certainement à Dieu, puisqu'on a prouvé [ch. 23] qu'il n'est pas un accident.

Il faut répondre à cela que l'être qui existe par lui-même n'est pas compris dans la définition de la substance; car de ce que l'on emploie le terme d'*être* [*ens*], on ne peut en inférer que c'est un genre, puisqu'on vient de prouver que l'être n'a pas la raison du genre. On ne peut pas davantage le conclure de ce que l'on dit qu'il est par lui-même; car cette manière de parler n'est autre chose qu'une négation. On dit, en effet, qu'un être est par lui-même, parce qu'il n'est pas dans un autre ; et ce n'est qu'une pure négation qui ne saurait constituer la nature ou la raison du genre, car alors le genre n'indiquerait pas ce qu'est une chose, mais ce qu'elle n'est pas. Il faut donc entendre la substance dans ce sens que c'est une chose qui existe indépendamment de tout sujet. Le nom imposé à la chose se tire de sa quiddité, comme le nom substantif d'*être* [*entis*], vient du verbe *être* [*esse*]; et ainsi, on doit comprendre sous le terme de substance ce qui a une quiddité à laquelle il convient d'exister sans qu'elle soit dans un autre, et cela ne s'applique pas à Dieu, qui n'a d'autre quiddité que son être.

Il faut conclure que Dieu n'est d'aucune façon dans le genre de la substance, et par conséquent en aucun genre, puisqu'on a démontré qu'il n'est pas dans le genre de l'accident.

CHAPITRE XXVI.

Dieu n'est pas l'être formel de tout ce qui existe.

Ce qui précède renverse l'erreur de ceux qui n'ont voulu voir en Dieu que l'être formel de chaque chose (1). En effet :

(1) Cette erreur est celle des *panthéistes,* tant anciens que modernes. Il faut compter

nomen substantiæ Deo proprie convenire non possit, quia Deus non substat accidentibus, res tamen significata per nomen ei conveniat, et ita sit in genere substantiæ; nam substantia est ens per se, quod Deo constat convenire; ex quo probatum est (c. 23) ipsum non esse accidens.

Sed ad hoc dicendum est, ex dictis, quod in diffinitione substantiæ non est ens per se. Ex hoc enim quod dicitur ens, non posset esse genus, quia jam probatum est quod ens non habet rationem generis. Similiter nec ex hoc quod dicitur per se, quia hoc non videtur importare nisi negationem tantum; dicitur enim ens per se ex hoc quod non est in alio, quod est negatio pura, quæ nec potest naturam vel rationem generis constituere; quia sic genus non diceret quid est res, sed quid non est. Oportet igitur quod ratio substantiæ intelligatur hoc modo, quod substantia sit res, cui conveniat esse non in subjecto (nomen autem rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse), et sic in ratione substantiæ intelligatur, quod habeat quidditatem cui conveniat esse, non in alio. Hoc autem Deo non convenit; nam non habet quidditatem nisi suum esse.

Unde relinquitur, quod nullo modo [Deus] est in genere substantiæ; et sic nec in aliquo genere, quum ostensum sit ipsum non esse in genere accidentis.

1° On distingue dans cet être celui de la substance et celui de l'accident. Or, on ne peut prendre pour l'être divin ni l'être de la substance, ni celui de l'accident [ch. 23 et 25]. Il est donc impossible que Dieu soit cet être par lequel tout existe formellement.

2° On ne peut distinguer les unes des autres les choses en tant qu'elles ont l'être, parce qu'il leur est commun à toutes. Si donc elles diffèrent entre elles, il faut nécessairement, ou que l'être lui-même soit spécifié par quelques différences qui lui soient ajoutées, en sorte que les diverses choses aient une existence différente selon leurs espèces, ou que les choses diffèrent en ce que l'être lui-même convient à des natures diverses suivant leurs espèces. Or, la première de ces deux suppositions est impossible, parce qu'on ne peut rien ajouter à un être de la même manière qu'on ajoute la différence au genre [ch. 25]. Reste donc à dire que les choses diffèrent en ce qu'elles ont des natures diverses qui arrivent à l'être de différentes manières. Or, l'être divin ne s'attache pas à une nature distincte de lui; mais il est lui-même la nature ou l'essence divine [ch. 22]. Si donc l'être divin était l'être formel de tout ce qui existe, il faudrait que tout fût simplement un.

3° Un principe est naturellement avant ce dont il est principe. Or, l'être en certains objets reconnaît quelque chose pour principe. Ainsi, on dit de la forme qu'elle est le principe de l'existence, et aussi l'agent

parmi les anciens Xénophane, Parménide et beaucoup d'autres; vinrent ensuite Amaury de Chartres, David de Dinant, son disciple (voy. la note 4 du chap. XVII), et dans ces derniers temps, Spinosa, Herder, Lessing, Schelling, Fichte, Hegel, Cousin et d'autres. Ces derniers philosophes se divisent en deux classes, les panthéistes réalistes ou simplement panthéistes, et panthéistes nominalistes, dont la doctrine équivaut à l'athéisme.

CAPUT XXVI.

Quod Deus non est esse formale omnium.

Ex his confutatur quorumdam error, qui dixerunt Deum nihil aliud esse, quam esse formale uniuscujusque rei.

1° Nam esse hoc dividitur per esse substantiæ et esse accidentis. Divinum autem esse non est esse substantiæ neque esse accidentis, ut probatum est (c. 23 et 25). Impossibile est igitur Deum esse illud esse, quo formaliter unaquæque res est.

2° Item, Res ad invicem non distinguuntur secundum quod esse habent, quia in hoc omnia conveniunt. Si ergo res differunt ad invicem, oportet quod vel ipsum esse specificetur per aliquas differentias additas, ita quod rebus diversis sit diversum esse secundum speciem; vel quod res differant per hoc, quod ipsum esse diversis naturis secundum speciem convenit. Sed primum horum est impossibile, quia enti non potest fieri aliqua additio secundum modum quo differentia additur generi, ut dictum est (c. 25). Relinquitur ergo quod res propter hoc differant, quod habent diversas naturas, quibus acquiritur esse diversimode. Esse autem divinum non advenit alii naturæ, sed est ipsa natura seu essentia divina, ut ostensum est (c. 22). Si igitur esse divinum esset formale omnium, oporteret omnia simpliciter esse unum.

3° Amplius, Principium naturaliter prius est eo cujus est principium; esse autem in quibusdam rebus habet aliquid quasi principium. Forma enim dicitur esse principium essendi, et similiter agens quod facit aliqua esse actu. Si igitur esse divinum sit esse

qui fait exister quelque chose actuellement (2). Si donc l'être divin est l'être de tout ce qui existe, il s'ensuivra que Dieu, qui est à lui-même son être, reconnaîtra une cause; et par conséquent, il ne sera pas par lui-même : conclusion dont le contraire a été démontré [ch. 15].

4° Ce qui est commun à un grand nombre d'êtres n'est rien en dehors de ces êtres, si ce n'est par la raison seule. Ainsi, l'animal n'est rien en dehors de Socrate, de Platon et des autres animaux, si ce n'est par l'intelligence, qui saisit la forme de l'animal dépouillée de tout ce qui peut l'individualiser et la spécifier; car l'homme est ce qui est vraiment un animal. Autrement il s'ensuivrait qu'il y aurait dans Socrate et dans Platon plusieurs animaux, savoir : l'animal commun lui-même, l'homme commun et aussi Platon. Donc l'*être* commun lui-même est beaucoup moins quelque chose en dehors de tout ce qui existe, sinon par l'intelligence seule; et par conséquent, si Dieu est l'*être* commun, il ne sera par une certaine chose existante, si ce n'est en tant qu'elle sera seulement dans l'intelligence (3). Or, il a été démontré plus haut [ch. 13] que Dieu est quelque chose non-seulement dans l'intelligence, mais aussi dans la nature des êtres. Donc Dieu n'est pas l'être commun de tout ce qui existe.

5° La génération, à proprement parler, est la voie qui conduit à

(2) En effet, sans l'application de la forme à la substance, cette dernière ne peut exister qu'en puissance; jusqu'à ce que ces deux choses se trouvent réunies, il n'y a qu'une essence sans aucune réalité.

(3) Sous le nom d'*être commun*, saint Thomas veut désigner l'*universel*, le genre ou l'essence commune qui peut se réaliser dans un nombre indéfini d'êtres. Cette question de l'*universel* a été beaucoup agitée dans le moyen-âge. Trois opinions se trouvèrent en présence : le réalisme, le nominalisme et le conceptualisme. — Le réalisme considère les *universaux* comme existant *a parte rei*, c'est-à-dire comme ayant une existence réelle et distincte. — Le nominalisme n'accorde de réalité qu'aux singuliers ou individus. Pour lui, les *universaux* ne sont que des mots. — Le conceptualisme envisage ces *universaux* comme des conceptions de l'intelligence qui se représente les choses en faisant abstraction de la réalité. Ce dernier système diffère peu du second. — Saint Thomas, sans s'engager dans ces disputes, voit, comme il le dit ici et comme il le répétera en traitant de l'intelligence divine, dans ces universaux, des êtres intelligibles qui n'ont de réalité que dans l'intelligence, où ils sont à l'état d'idées.

---

uniuscujusque rei, sequetur quod Deus, qui est suum esse, habeat aliquam causam; et sic non erit necesse esse per se; cujus contrarium supra (c. 15) ostensum est.

4° Adhuc, Quod est commune multis non est aliquid præter multa, nisi sola ratione; sicut animal non est aliud præter Socratem et Platonem et alia animalia, nisi intellectu qui apprehendit formam animalis exspoliatam ab omnibus individuantibus et specificantibus; homo enim est quod vere est animal; alias sequeretur quod, in Socrate et Platone, essent plura animalia : animal scilicet ipsum commune, et homo communis, et ipse Plato. Multo ergo minus et ipsum esse commune est aliquid præter omnes res existentes, nisi in intellectu solum. Si igitur Deus sit commune esse, Deus non erit aliqua res exsistens, nisi quæ sit in intellectu tantum. Ostensum est autem supra (c. 13) Deum esse aliquid non solum in intellectu, sed in rerum natura. Non est igitur Deus ipsum esse commune omnium.

5° Item, Generatio, per se loquendo, est

l'être, et la corruption, la voie qui conduit au non-être. En effet, le terme de la génération n'est la forme, et celui de la corruption n'est la privation, qu'en tant que la première produit l'être, et la seconde le non-être; car s'il y avait une forme qui ne produisît pas l'être, on ne pourrait dire que ce qui reçoit cette forme est engendré. Si donc Dieu est l'être formel de toute chose, il s'ensuit qu'il est le terme d'une génération : ce qui est faux, puisqu'il est éternel [ch. 15].

6° Il résultera encore que l'être de chaque chose sera éternel. On ne peut donc le considérer comme une génération ou une corruption; car si c'est une génération, il faut que l'être préexistant à une chose soit acquis de nouveau: ce sera donc ou à une chose qui existe déjà, ou à celle qui n'existe encore en aucune manière.—Dans le premier cas, comme tout ce qui existe n'a qu'un seul être, il s'ensuit, selon ce qui à déjà été dit, que ce que l'on regarde comme engendré ne reçoit pas un être nouveau, mais un nouveau mode d'existence : ce qui n'est pas une génération, mais un changement. —Si, au contraire, cette chose n'existait auparavant d'aucune manière, il s'ensuit qu'elle est faite de rien : ce qui contredit la notion de la génération. Cette proposition détruit donc et la génération et la corruption, et cela même prouve qu'elle est impossible.

La doctrine des livres saints réprouve aussi cette erreur; car elle reconnaît dans Isaïe que Dieu est élevée *au-dessus de tout*, et dans l'épître aux Romains, qu'*il domine tout* (4). Si donc il est l'être de tout ce qui existe, il est une partie de toute chose, et non au-dessus de toute chose.

(4) Vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum (Is. VI, v. 1). — Qui est super omnia Deus benedictus in sæcula (Rom. IX, v. 5).

via in esse, et corruptio via in non-esse. Non enim generationis terminus est forma, et corruptionis privatio, nisi quia forma facit esse, et privatio non-esse. Dato enim quod aliqua forma non faceret esse, non diceretur generari id quod talem formam acciperet. Si igitur Deus sit omnium rerum esse formale, sequetur quod sit terminus generationis; quod est falsum, quum ipse sit æternus, ut supra (c. 15) ostensum est.

6o Præterea, Sequetur quod esse cujuslibet rei fuerit ab æterno. Non igitur potest esse generatio vel corruptio; si enim sit generatio, oportet quod esse præexsistens alicui rei de novo acquiratur. Aut ergo alicui prius exsistenti, aut nullo modo prius exsistenti : — Si primo modo, quum unum sit esse omnium exsistentium, secundum positionem prædictam, sequitur quod res, quæ generari dicitur, non accipiat novum esse, sed novum modum essendi; quod non facit generationem, sed alterationem. — Si autem nullo modo prius exsistebat, sequetur quod fiat ex nihilo; quod est contra rationem generationis. Igitur hæc positio omnino generationem et corruptionem destruit; et ideo patet eam esse impossibilem.

Hunc etiam errorem sacra Doctrina repellit, dum confitetur *Deum excelsum et elevatum*, ut dicitur (*Isai.* VI, 1); et eum *super omnia esse*, ut (*Rom.* IX, 5) habetur. Si enim est esse omnium, tunc est aliquid omnium, non autem super omnia.

On réfute ceux qui défendent cette erreur de la même manière que les idolâtres qui attribuaient le nom incommunicable de Dieu aux objets de bois et de pierre, ainsi que nous le voyons au livre de la Sagesse (5). En effet, si Dieu est l'être de toute chose, cette proposition: Une pierre est un être, ne sera pas plus vraie que celle-ci: Une pierre est Dieu.

Quatre causes paraissent avoir favorisé cette erreur.

La première, c'est qu'on a mal entendu certains auteurs qui font autorité. On lit en effet, par exemple, dans le quatrième chapitre de la *Céleste Hiérarchie* de saint Denys: « L'être de toute chose est la Di- « vinité, qui est au-dessus de toute substance » (6). Ce passage a été expliqué dans ce sens, que Dieu est l'être formel de toute chose. On n'a pas fait attention que cette interprétation ne peut s'accorder avec les termes eux-mêmes. En effet, si la Divinité est l'être formel de toute chose, elle ne sera pas au-dessus de toute chose, mais en toute chose, et même elle sera une partie du tout. Lors donc qu'il dit que la Divinité est au-dessus de tout, il montre qu'à raison de sa nature elle est distincte de tout et domine tout. Si, d'un autre côté, il avance que la Divinité est l'être de toute chose, c'est pour faire entendre qu'il se ren-

(5) Illud (idolum) autem cum esset fragile, Deus cognominatus est. Et hæc fuit vitæ humanæ deceptio, quoniam aut affectui, aut regibus deservientes homines, incommunicabile nomen lapidibus et lignis imposuerunt (Sap. XIV, 8, 21).

(6) Primum omnium id dictu verum, superessentialem Deitatem, per bonitatem cunctas rerum essentias subsistere faciendo, in lucem produxisse. Est enim hoc omnium causæ supremæque bonitati proprium, ut ad sui communionem res vocet, prout cujusque captus modusque postulat. Quare res omnes participant providentiam, a Deitate superessentiali omniumque causa promanantem; neque enim essent, nisi rerum essentiæ principiique participes existerent. Cuncta igitur inanimata, hoc ipso quod sunt, ipsam participant, nam esse omnium est ea quæ illud esse superat Divinitas. Verum res viventes, ejusdem supra omnem vitam vivificæ virtutis sunt consortes; et quæ ratione spirituque pollent, super ejus omnem rationem et intelligentiam per se perfectæ ac præperfectæ sapientiæ compotes existunt. Liquet, igitur, naturas istas esse proximas Divinitati, quæ multipliciter illam participarunt (*De cœl. hierarch.* c. 4).

Hi etiam errantes eadem sententia propelluntur qua et idololatræ, qui *incommunicabile nomen*, scilicet Dei, lignis et lapidibus imposuerunt, ut habetur (*Sap.* XIV, 8 et 21). Si enim Deus est esse omnium, non magis dicetur vere : Lapis est ens, quam : Lapis est Deus.

Huic autem errori quatuor sunt quæ videntur præstitisse fomentum.

Primum est quarumdam auctoritatum intellectus perversus. Invenitur enim a Dionysio dictum (Cœl. Hier. c, 4) : « Esse omnium est supersubstantialis Divinitas. » Ex quo intelligere voluerunt, ipsum esse formale omnium rerum Deum esse; non considerantes hunc intellectum ipsis verbis consonum esse non posse. Nam si Divinitas est omnium esse formale, non erit super omnia, sed intra omnia, imo aliquid omnium. Quum enim Divinitatem super omnia dixit, ostendit, secundum naturam suam, ab omnibus distinctum [Deum] et super omnia collocatum. Ex hoc vero, quod dixit quod Divinitas est esse omnium, ostendit quod a Deo in omnibus quædam divini esse similitudo reperitur. Hunc etiam eorum perversum intellectum alibi apertius excludens, dicit (De divinis nominibus, c. 2) quod

contre en toute chose une certaine ressemblance de l'être divin, qui vient de Dieu. Il détruit plus clairement ailleurs cette fausse interprétation; car il dit au second chapitre des *Noms divins* « qu'il n'y a « entre Dieu et les autres êtres ni le contact ni le mélange qui se ren- « contrent dans le point par rapport à la ligne, et dans l'empreinte du « sceau relativement à la cire » (7).

La seconde cause qui a fait naître cette erreur est un défaut de raisonnement. De ce que ce qui est commun se spécifie ou s'individualise par addition, on a conclu que l'être divin, qui ne souffre aucune addition, n'est pas quelque chose de propre, mais l'être commun de tout ce qui existe. On n'a pas observé que ce qui est commun ou universel ne peut être sans addition, mais seulement se considère abstraction faite de cette addition. Par exemple, l'animal ne peut être sans la différence du raisonnable ou du non-raisonnable, bien que l'esprit le conçoive sans cette différence. Lors donc que l'on se représente l'universel sans addition, il n'est cependant pas dépourvu de la faculté de la recevoir. En effet, si l'on ne pouvait ajouter aucune différence à l'animal, il ne serait pas un genre; et il en est de même de toutes les autres dénominations.

Quant à l'être divin, il est non-seulement par la pensée, mais aussi en vertu de sa nature sans aucune addition; et il est non-seulement sans addition, mais encore sans la faculté de la recevoir. C'est pour-

(7) Et hoc commune et copulatum et unum est toti Divinitati, participari scilicet ipsam ab unoquoque participantium, et a nullo nulla parte : sicut punctum centri in medio circuli et ab omnibus lineis rectis, quæ sunt in circulo circumpositæ, participatur; et sicut multæ figuræ sigilli expressæ, archetypum sigillum participant, et in unaquaque figura sigilli expressa, totum et idem sigillum est, et in nulla figura secundum ullam partem. Vincit autem hæc exempla, Divinitatis, quæ omnium causa est, imparticipabilitas, quoniam ejus nulla est tactio, neque alia cum participantibus mixtionis communio (Dionys. *De div. nom.* c. 2).

« ipsius Dei neque tactus neque aliqua « commixtio est ad res alias, sicut est « puncti ad lineam, vel figuræ sigilli ad « ceram. »

Secundum, quod eos in hunc errorem promovit, est rationis defectus. Quia enim id, quod commune est, per additionem specificatur vel individuatur, æstimaverunt divinum esse, cui nulla fit additio, non esse aliquid proprium, sed esse commune omnium; non considerantes quod id, quod commune est vel universale, sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur. Non enim animal potest esse absque rationali vel irrationali differenti, quamvis sine his differentiis cogitetur; licet etiam cogitetur universale absque additione, non tamen absque receptibilitate additionis est. Nam si animali nulla differentia addi posset, genus non esset; et similiter est de omnibus aliis nominibus.

Divinum autem esse est absque additione, non solum cogitatione, sed etiam in rerum natura; et non solum absque additione, sed etiam absque receptibilitate additionis. Unde ex hoc ipso additionem non recipit nec recipere potest, magis concludi potest quod Deus non sit esse commune, sed proprium. Etenim ex hoc ipso suum esse ab omnibus aliis distinguitur, quia nihil ei addi potest. Unde Commentator, in libro de Causis (Propos. 9, circa finem), dicit quod

quoi, de cela même que Dieu ne reçoit et ne peut recevoir aucune addition, on doit plutôt conclure qu'il n'est pas l'être commun, mais quelque chose de propre; car on distingue son être de tous les autres, précisément parce qu'on ne peut rien lui ajouter. C'est ce qui fait dire au Commentateur [Averrhoès], dans son livre des Causes, que la cause première se distingue des autres et s'individualise en quelque sorte par sa bonté sans mélange.

La troisième cause est la considération de la simplicité divine. Parce que la simplicité de Dieu est infinie, les partisans de cette erreur ont pensé que ce qui reste, en dernière analyse, de ce qui est en nous, est Dieu, comme étant d'une simplicité parfaite. Leur raison se trouve encore en défaut sur ce point, parce qu'ils n'ont pas fait attention que ce qui est en nous parfaitement simple n'est pas tant une chose qu'une partie de la chose, tandis qu'on attribue la simplicité à Dieu comme à un être qui subsiste dans toute sa perfection.

Enfin, la quatrième cause se trouve dans cette manière de parler, que Dieu est en toute chose. On n'a pas compris qu'il est dans les êtres, non comme partie, mais comme la cause, qui ne peut en aucune façon manquer à l'effet: ainsi, nous ne disons pas, dans le même sens, que la forme est dans le corps et le pilote dans son navire.

CHAPITRE XXVII.

Dieu n'est pas la forme d'un certain corps.

Après avoir établi que Dieu n'est pas l'être de toute chose, on peut

---

causa prima, ex ipsa puritate suæ bonitatis, ab aliis distinguitur et quodammodo individuatur.

Tertium, quod eos in hunc errorem induxit, est divinæ simplicitatis consideratio. Quia enim Deus infinitæ simplicitatis est, æstimaverunt illud, quod in ultimo resolutionis invenitur eorum quæ sunt in nobis, Deum esse, quasi simplicissimum; non enim est in infinitum procedere in compositione eorum quæ sunt in nobis. In hoc etiam eorum defecit ratio, dum non attenderunt id, quod in nobis simplicissimum invenitur, non tam rem completam quam rei aliquid esse. Deo autem simplicitas attribuitur, sicut rei alicui perfecte subsistenti.

Quartum etiam, quod eos ad hoc inducere potuit, est modus loquendi, quo dicimus Deum in omnibus rebus esse; non intelligentes quod non sic est in rebus quasi aliquid rei, sed sicut rei causa, quæ nullo modo suo effectui deest. Non enim similiter esse dicimus formam in corpore et nautam in navi.

CAPUT XXVII.

Quod Deus non sit forma alicujus corporis.

Ostenso igitur quod Deus non sit esse omnium, similiter ostendi potest quod Deus non sit alicujus rei forma.



également démontrer qu'il n'est pas l'être d'une certaine chose. En effet :

1° L'être divin ne peut être la quiddité d'une chose qui ne soit pas l'être même [ch. 22]. Or, ce qui est l'être divin lui-même n'est autre que Dieu. Il est donc impossible que Dieu soit la forme d'une chose distincte de lui.

2° La forme d'un corps n'est pas l'être lui-même, mais le principe de l'existence. Or, Dieu est l'être lui-même : donc il n'est pas la forme d'un corps.

3° De l'union de la matière et de la forme résulte un composé, qui est un tout relativement à la matière et à la forme ; et les parties sont en puissance par rapport au tout. Or, en Dieu il n'y a rien de potentiel [ch. 16] : donc Dieu ne peut être une forme unie à une certaine chose.

4° Ce qui a l'être par soi-même est plus noble que ce qui l'a dans un autre. Or, toute forme corporelle a l'être dans un autre; donc, puisque Dieu est le plus noble de tous les êtres en sa qualité de cause première de leur existence, il ne peut être la forme d'un autre.

5° On peut établir la même chose par l'éternité du mouvement. Si Dieu est la forme d'un certain mobile, comme il est le premier moteur composé, il se donnera à lui-même le mouvement. Or, ce qui se meut soi-même peut être mû et ne l'être pas, et renferme par conséquent en soi cette double faculté. Mais un être de cette espèce ne trouve pas en lui-même la continuité du mouvement. Il faut donc nécessairement admettre, au-dessus de celui qui se meut lui-même, un autre premier moteur qui rende son mouvement perpétuel. Et conséquemment, Dieu, qui est le premier moteur, n'est pas la forme d'un corps qui se meut lui-même.

1° Nam divinum esse non potest esse alicujus rei quidditas, quæ non sit ipsum esse, ut ostensum est (c. 22); quod autem est ipsum esse divinum, non est aliud quam Deus. Impossibile est igitur Deum esse alicujus alterius formam.

2° Amplius, Forma corporis non est ipsum esse, sed essendi principium. Deus autem est ipsum esse; non ergo est Deus forma corporis.

3° Item, ex unione formæ et materiæ resultat aliquid compositum, quod est totum, respectu materiæ et formæ. Partes autem sunt in potentia, respectu totius; in Deo autem nulla est potentialitas (c. 16); impossibile est igitur Deum esse formam unitam alicui rei.

4° Adhuc, Quod per se habet esse, nobilius est eo quod habet esse in alio. Omnis autem forma alicujus corporis habet esse in alio. Quum igitur Deus sit ens nobilissimum, quasi prima essendi causa non potest esse alicujus forma.

5° Præterea, Hoc idem potest ostendi, ex æternitate motus, sic : Si Deus est forma alicujus mobilis, quum ipse sit primum movens compositum, erit movens seipsum. Sed movens seipsum potest moveri et non moveri; utrumque igitur in ipso est. Quod autem est hujusmodi non habet motus in-

Ce raisonnement peut servir à ceux qui veulent que le mouvement soit éternel; et lors même qu'on ne le prétendrait pas, on pourrait tirer la même conclusion de la régularité du mouvement du ciel. De même, en effet, que l'être qui se meut lui-même peut rester en repos ou être mû; de même aussi, il peut être mû plus vite ou plus lentement. Si donc le mouvement du ciel est nécessairement uniforme, cela dépend d'un principe supérieur complétement immobile, qui ne fait pas partie d'un corps qui se meut lui-même, comme s'il était sa forme.

Cette vérité est conforme à l'Écriture. Il est dit, en effet : *O Dieu! votre gloire s'est élevée au-dessus des cieux* [Ps. VIII, 2]. *Que ferez-vous? Il est plus élevé que le ciel. Sa mesure dépasse en longueur celle de la terre, et en largeur celle de la mer* [Job, XI, 8, 9].—Ainsi se trouve anéantie l'erreur des Gentils, qui faisaient de Dieu l'âme du ciel et même de tout l'univers. Appuyés sur cette erreur, ils défendaient l'idolâtrie, disant que tout le monde est Dieu, non à raison du corps, mais à raison de l'âme; d'où ils concluaient que l'on remplissait un devoir en rendant les honneurs divins au monde et à toutes ses parties. Le Commentateur [*Averrhoès*] observe, à propos du douzième livre de la *Métaphysique* d'Aristote (1), que c'est là ce qui égara les sages de la nation des Sabéens, idolâtres qui enseignèrent que Dieu est la forme du ciel.

(1) Ce livre de la *Métaphysique* traite de l'âme divine.

---

deficientiam ex seipso; oportet igitur supra movens seipsum ponere aliud primum movens, quod largiatur perpetuitatem motus. Et sic Deus, qui est primum movens, non est forma corporis moventis seipsum.

Est autem hic processus utilis ponentibus æternitatem motus; quo non posito, eadem conclusio haberi potest ex regularitate motus cœli. Sicut enim movens seipsum potest quiescere et moveri, ita potest velocius et tardius moveri. Necessitas igitur uniformitatis motus cœli dependet ex aliquo principio superiori omnino immobili, quod non est pars corporis moventis seipsum, quasi aliqua forma ejus.

Huic autem veritati concordat Scriptura. Dicitur enim : *Elevata est magnificentia tua super cœlos, Deus* (*Psalm.* VIII, 2). Et : *Excelsior cœlo est; et quid facies?... Longior terra mensura ejus, et latior mari* (*Job,* XI, 8, 9). Sic igitur Gentilium error evacuatur, qui dicebant Deum esse animam cœli, vel etiam animam totius mundi. Et ex hoc errore idololatriam defendebant, dicentes totum mundum esse Deum, non ratione corporis, sed ratione animæ. Quo supposito, sequi opinabantur quod mundo et partibus ejus non indebite divinus cultus exhibebatur. Commentator etiam dicit (Metaphys. XII, c. 41) quod hic locus fuit lapsus sapientum gentis Zabiorum [Sabæorum], id est, idololatrarum, quia scilicet posuerunt Deum esse formam cœli.

CHAPITRE XXVIII.

Dieu possède toute perfection.

Quoique ce qui a en même temps l'existence et la vie soit plus parfait que ce qui a seulement l'existence, Dieu, qui n'est autre chose que son être, est l'être parfait sous tous rapports, et nous regardons comme jouissant de cette perfection l'être auquel il ne manque rien de ce qui est excellent en quelque genre que ce soit. En effet :

1° Tout ce qui est bon en chaque chose se trouve dans cette chose à raison de son être. L'homme, par exemple (et il en est de même de tous les êtres), ne retirerait aucune bonté de sa sagesse si elle ne le rendait sage. Le genre de bonté d'une chose dépend donc du genre de son être. En effet, on dit d'un objet qu'il est meilleur ou moins bon, selon que son être entre dans une sorte de bonté spéciale plus ou moins grande. Si donc il existe quelqu'un qui possède l'être dans toute son étendue, il ne peut lui manquer aucun degré de la bonté qui convient à telle ou telle chose. Or, une chose qui est à elle-même son être possède l'être dans toute l'étendue possible. Par exemple, s'il existe une blancheur séparée de tout objet, il ne peut lui rien manquer de ce qui constitue la blancheur, bien qu'un certain objet blanc puisse être privé de quelque chose qui appartient à cette qualité ; ce qui provient du sujet, qui la reçoit selon sa manière d'être à lui, et non selon toute la puissance de la blancheur. Dieu donc, qui est tout son être [ch. 21,

---

CAPUT XXVIII.

Quod Deus est universaliter perfectus.

Licet autem ea quæ sunt et vivunt, perfectiora sint quam ea quæ tantum sunt, Deus tamen, qui non est aliud quam suum esse, est universaliter ens perfectum. Et dico universaliter perfectum, cui non deest alicujus generis nobilitas.

1° Omnis enim nobilitas cujuscumque rei est sibi secundum suum esse ; nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia, nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis. Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate. Nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis, majorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis. Igitur si aliquid est cui competit tota virtus essendi, ei nulla virtus nobilitatis deesse potest, quæ alicui rei conveniat. Sed rei, quæ est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem ; sicut si esset aliqua albedo separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset. Nam alicui albo aliquid de virtute albedinis deesse potest, ex defectu recipientis albedinem, qui eam secundum modum suum recipit, et fortasse non secundum totum posse albedinis. Deus igitur qui est totum suum esse, ut supra probatum est (c. 21, 22 et 24), habet esse secundum totam virtutem ipsius esse ; non potest ergo carere aliqua nobilitate, quæ alicui rei conveniat. Sicut autem omnis nobilitas et perfectio inest rei, secundum quod est, ita omnis defectus inest ei, secundum quod aliqualiter non est. Deus autem sicut habet esse totaliter, ita ab eo totaliter abstistit non-esse ; quia per modum per quem habet aliquid esse deficit a non-esse. A Deo ergo omnis defectus abstistit ;

22, 24], possède l'être dans toute sa puissance. Il ne peut, par conséquent, être privé de quelque bonté ou perfection concevable en un être quelconque.

De même que la bonté et la perfection existent dans une chose en tant qu'elle est, ainsi tout défaut se rencontre en elle en tant qu'elle n'est pas de telle manière. Pour Dieu, comme il a l'être dans sa totalité, il manque aussi totalement du non-être, parce qu'un objet s'éloigne du non-être de la manière qu'il a l'être. Donc il n'y a aucun défaut en Dieu: donc il est parfait sous tous rapports; tandis que ce qui a l'existence est imparfait, non à cause de l'imperfection de l'être absolu lui-même, puisque l'être ne s'y trouve pas dans toute sa puissance, mais en ce sens que cet objet participe à l'être suivant un mode particulier très imparfait.

2° Tout ce qui est imparfait doit nécessairement provenir d'un être parfait, comme le sperme qui sort de l'animal ou d'une plante. Donc le premier être doit posséder toute perfection. Or, il a été démontré [ch. 13] que Dieu est le premier être. Donc il est absolument parfait.

3° Chaque chose est parfaite en ce qu'elle existe actuellement; imparfaite, au contraire, en tant qu'elle est en puissance et privée de l'acte. Donc ce qui n'est d'aucune manière en puissance, mais est un acte pur, doit nécessairement être parfait au plus haut degré. Or, il en est ainsi de Dieu. Donc il est parfait au plus haut degré.

4° Nul être n'agit qu'autant qu'il est actuel. Donc l'action dépend de la manière dont l'agent est en acte. Il est, par conséquent, impossible que l'effet résultant d'une action soit plus noble que l'acte de l'agent. Il est cependant possible que l'effet soit plus imparfait que l'acte de la cause qui agit, parce que l'action peut s'affaiblir relativement à l'objet qui en est le terme. Or, en fait de causes efficientes, on arrive en remontant, comme le fait voir ce qui vient d'être dit, à une

---

est igitur universaliter perfectus. Ista vero quæ tantum sunt, imperfecta sunt, non propter imperfectionem ipsius esse absoluti (non enim ipsa habent esse secundum totum suum posse), sed [quia] participant esse per quemdam particularem modum, et imperfectissimum.

2° Item, Omne imperfectum necesse est ab aliquo perfecto procedere; semen enim est ab animali vel a planta; igitur primum ens debet esse perfectissimum. Ostensum autem est Deum esse primum ens; igitur est perfectissimus.

3° Amplius, Unumquodque perfectum est, in quantum est actu; imperfectum autem, secundum quod est in potentia, cum privatione actus. Id igitur, quod nullo modo est in potentia, sed est actus purus, oportet perfectissimum esse. Tale autem est Deus; igitur est perfectissimus.

4° Adhuc, Nihil agit nisi secundum quod est in actu; actio igitur consequitur modum actus in agente. Impossibile est igitur effectum, qui per actionem educitur, esse in nobiliori actu quam sit actus agentis. Possibile est tamen actum effectus imperfectiorem esse, quam sit actus causæ agentis, eo quod actio potest debilitari ex parte

cause unique que nous appelons Dieu, et de laquelle procède toute chose, ainsi qu'on le prouvera dans la suite. Tout ce qui est en acte, dans quelque objet distinct que ce soit, doit donc se trouver en Dieu dans un degré beaucoup plus éminent que dans cet objet, sans cependant qu'il y ait réciprocité. Donc Dieu est absolument parfait.

5° Il y a dans chaque genre et dans sa limite quelque chose de très parfait et qu'on applique comme mesure à tous les êtres qu'il comprend, parce que c'est ce qui fait voir que chacun d'eux est plus ou moins parfait, selon qu'il approche plus ou moins de la mesure du genre auquel il appartient. On dit, par exemple, que le blanc est la mesure de toutes les couleurs, et l'homme vertueux celle de tous les hommes. Or, on ne peut prendre pour mesure de tous les êtres que Dieu, qui est à lui-même son être. Il ne lui manque donc aucune des perfections qui conviennent à certaines choses ; autrement, il ne serait pas la mesure commune de tout ce qui existe.

C'est pour cela que Moïse demandant à voir le visage ou la gloire de Dieu, le Seigneur lui répondit : *Je vous montrerai tout ce qui est bien* [Exod. XXXIII, 19], lui faisant entendre par ces paroles qu'en lui réside la plénitude de toute bonté. Saint Denys dit aussi au livre des *Noms divins :* « Dieu n'existe pas d'une certaine manière, mais simplement ; « et il reçoit en lui-même l'être complet, sans limites et antérieure- « ment à tout autre » (1).

(1) Agedum laudamus bonum, tanquam vere existens et rerum omnium substantias efficiens. Qui est, universæ essentiæ possibilis supernaturalis causa substantialis existit, et effector entis, existentiæ, personæ, substantiæ, naturæ ; principium et mensura sæculorum, et temporum essentiator, et sæculum eorum quæ sunt, tempus eorum quæ fiunt, esse iis quæ quoquomodo sunt, generatio quoquomodo genitis. Ex eo qui est, ævum et substantia, et existentia, et tempus, et generatio, et quod gignitur. Est ea quæ sunt, in iis quæ sunt, et quæ quoquomodo existunt, et quæ per se existunt. Deus enim non quovis modo est ens, sed simpliciter et infinite totum esse in se pariter complexus et anticipans ; quamobrem etiam Rex sæculorum nominatur, ut in quo et penes quam cu-

---

ejus in quod terminatur. In genere autem causæ efficientis fit reductio ad unam causam, quæ Deus dicitur, ut ex dictis patet, a quo sunt omnes res, ut in sequentibus ostendetur. Oportet igitur quidquid actu est in quacumque re alia, inveniri in Deo multo eminentius, quam sit in re illa ; non autem e converso. Est igitur Deus perfectissimus.

5° Item, in unoquoque genere est aliquid perfectissimum in genere illo, ad quod omnia, quæ sunt illius generis, mensurantur ; quia ex eo unumquodque ostenditur magis et minus esse perfectum, quod ad mensuram sui generis magis et minus appropinquat ; sicut album dicitur esse mensura in omnibus coloribus, et virtuosus inter omnes homines. Id autem, quod est mensura omnium entium, non potest esse aliud quam Deus, qui est suum esse. Ipsi igitur nulla deest perfectionum, quæ aliquibus rebus conveniat ; alias non esset omnium communis mensura.

Hinc est quod, quum quæreret Moyses divinam videre faciem seu gloriam, responsum est ei a Domino : *Ego ostendam tibi omne bonum*, ut habetur (*Exod.* XXXIII, 19) ; per hoc dans intelligere, in se omnis bonitatis plenitudinem esse. Dionysius etiam (De divinis nomin., c. 5) dicit : « Deus non

Il est bon, cependant, d'observer que la perfection ne peut convenablement s'attribuer à Dieu si l'on prend ce mot dans sa signification originelle; car on ne peut dire, ce semble, que ce qui n'a pas été fait est parfait. Mais comme tout ce qui existe a passé de la puissance à l'acte et du non-être à l'être, et que tout cela a été fait, on s'exprime avec exactitude en disant que c'est parfait, dans le sens de fait complétement, quand la puissance est amenée d'une manière complète à l'acte, en sorte qu'il n'y reste plus rien du non-être, mais qu'elle a l'être complet. Cependant, par extension, on dit qu'une chose est parfaite, non-seulement quand elle arrive à l'acte complet tandis qu'elle est faite, mais encore lorsqu'elle est en acte complet sans avoir été faite en aucune manière; et c'est dans ce sens que nous disons de Dieu qu'il est parfait, d'après cette parole de l'Évangile: ***Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait*** [Matth. v, 48].

CHAPITRE XXIX.

En quel sens on peut trouver de la ressemblance entre les créatures et Dieu.

Ce qui précède nous aidera à rechercher s'il peut ou non exister de la ressemblance entre les créatures et Dieu.

Les effets, qui sont inférieurs à leurs causes, n'ont avec elles ni une dénomination ni une raison communes. On doit, cependant, de toute

juslibet esse et sit et constet et in quo nec erat, nec erit, neque factum est, neque fit, neque fiet, imo nec est; sed ipse est esse rebus : et non tantum ea quæ sunt, sed ipsum esse rerum, ex proæterno ente; ipse enim est ævum ævorum existens ante omne ævum (*De div. nom.* c. 5).

« quodammodo est exsistens, sed simpliciter; « et incircumscriptive totum esse in seipso « accipit et præaccipit. »

Sciendum tamen quod perfectio Deo convenienter attribui non potest, si nominis significatio, quantum ad sui originem, attendatur. Quod enim factum non est, nec perfectum dici posse videtur; sed quia omne quod fit, de potentia deductum est in actum et de non-esse in esse, quando factum est, tunc recte perfectum esse dicitur, quasi totaliter factum, quando potentia totaliter est ad actum reducta, ut nihil de non-esse retineat, sed habeat esse completum. Per quamdam autem nominis extensionem, perfectum dicitur non solum quod fiendo pervenit ad actum completum, sed id etiam quod est in actu completo absque omni factione. Et sic Deum perfectum esse dicimus, secundum illud : *Estote perfecti, sicut et Pater vester cœlestis perfectus est* (*Matth.* v, 48).

CAPUT XXIX.

Quomodo in rebus similitudo ad Deum inveniri potest.

Ex hoc autem quomodo in rebus possit similitudo ad Deum inveniri vel non possit, considerari potest.

nécessité, trouver en eux quelque ressemblance; car il est dans la nature de l'agent qu'il produise quelque chose de semblable à lui, puisque chaque être agit selon qu'il est en acte. C'est pourquoi l'on rencontre, il est vrai, d'une certaine manière, la forme de l'effet dans la cause qui le dépasse, mais avec un mode et une nature différents; c'est ce qui fait donner à la cause la qualification d'équivoque (1). Le soleil, par exemple, excite la chaleur dans les corps inférieurs en agissant selon qu'il est en acte; d'où il suit que la chaleur produite par le soleil doit avoir quelque ressemblance avec la vertu active de cet astre, qui excite la chaleur dans ces corps inférieurs et fait dire que le soleil est chaud, quoique ce ne soit pas pour la même raison. Ainsi, le soleil ressemble en quelque manière à tous les objets dans lesquels il produit efficacement ses effets, et cependant, il ne ressemble à aucun, en ce que les effets ne possèdent pas la chaleur de la même manière qu'elle se rencontre dans le soleil.

Il en est de même de Dieu. Toutes les perfections des créatures viennent de lui, et c'est ce qui fait qu'il y a en même temps entre lui et les créatures ressemblance et dissemblance. C'est pour cette raison que l'Écriture rappelle quelquefois la ressemblance qui existe entre Dieu et la créature, comme dans ce passage: ***Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance*** [Gen. I, 26]; tandis qu'ailleurs elle refuse de reconnaître cette ressemblance, ainsi qu'on le voit par ces paroles: ***A qui avez-vous donc fait ressembler Dieu, et quelle figure lui donnerez-vous*** [Isai. XL, 18]? et par ces autres: ***O Dieu, qui sera semblable à vous? Ne restez pas dans le silence et ne vous apaisez pas*** [Ps. LXXXII, 2].

(1) Saint Thomas appelle équivoques les choses qui portent le même nom, mais diffèrent par leur nature. La cause est équivoque en ce sens que le nom de la forme produite s'applique également à la cause et à l'effet, mais non pour la même raison.

Effectus enim a suis causis deficientes non conveniunt cum eis in nomine et ratione. Necesse est tamen aliquam inter ea similitudinem inveniri; de natura enim agentis est, ut agens sibi simile agat, quum unumquodque agat secundum quod actu est. Unde forma effectus in causa excedente invenitur quidem aliqualiter, sed secundum alium modum et aliam rationem; ratione cujus causa æquivoca dicitur. Sol enim in corporibus inferioribus calorem causat, agendo secundum quod actu est. Unde oportet quod calor a sole generatus aliqualem similitudinem obtineat ad virtutem solis activam, per quam calor in istis inferioribus causatur; ratione cujus sol calidus dicitur, quamvis non una ratione. Et sic sol omnibus illis similis aliqualiter dicitur, in quibus suos effectus efficaciter inducit: a quibus tamen rursus omnibus dissimilis est, in quantum hujusmodi effectus non eodem modo possident calorem hujusmodi, quo in sole invenitur.

Ita etiam et Deus omnes perfectiones rebus tribuit, ac per hoc cum omnibus similitudinem habet et dissimilitudinem simul. Et inde est quod sacra Scriptura aliquando similitudinem inter Deum et creaturam commemorat, ut quum dicitur: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*

Saint Denys parle dans le même sens lorsqu'il dit dans son livre des *Noms divins* : « Les mêmes choses sont semblables à Dieu et différentes « de lui. Elles lui ressemblent, en ce qu'elles imitent, chacune à sa « manière, celui qu'on ne saurait imiter parfaitement. Elles diffèrent « de lui, en ce sens que les effets n'ont pas tout ce qui est dans leurs « causes » (3). Cependant, à raison de cette ressemblance, cette proposition : La créature est semblable à Dieu, est plus juste que la réciproque. On dit, en effet, qu'une chose ressemble à une autre quand elle possède la même qualité ou une forme identique. Lors donc que ce qui est en Dieu d'une manière parfaite se trouve dans d'autres êtres par une participation incomplète, ce qui est le fondement de la ressemblance appartient simplement à Dieu et non à la créature ; et ainsi la créature a ce qui appartient à Dieu, et par conséquent, il est juste d'affirmer qu'elle ressemble à Dieu. Mais on ne saurait dire que Dieu a ce qui appartient à la créature. C'est pourquoi il ne conviendrait pas d'avancer que Dieu est semblable à la créature.

(2) Similem Deum si quis dicat ut eumdem, et ut totum per totum sibi unite et impartibiliter similem, non est improbandum nomen divinum *similis*. Theologi tamen Deum, qui est supra omnia, quatenus ipse est, nullius similem esse aiunt, sed ipsum divinam similitudinem dare iis quæ ad eum convertuntur, dum eum supra omnem terminum ac rationem pro viribus imitantur. Atque hæc est divinæ similitudinis vis, ut omnia quæ producta sunt, ad auctorem suum convertat. Ista igitur Deo similia dicenda sunt, ut ad ejus imaginem ac similitudinem effecta ; non autem Deus iis similis dicendus est, quia nequidem homo est imagini suæ similis ; quoniam quæ aqualia sunt, possunt quidem sibi esse similia, et ad utraque potest ista similitudo reciprocari, ut sint ambo invicem similia secundum principalem speciem similitudinis ; in causa vero ad effectus nequaquam admittemus istiusmodi reciprocationem. Neque enim solis his aut illis dat Deus ut similia sint, sed causa est cur similia sint omnia quibuscum similitudo est communicata, idemque est etiam ipsius similitudinis auctor, et quidquid est in omnibus simile, vestigio quodam divinæ similitudinis simile existit, et eorumdem conjunctionem explet.

Sed quorsum hæc dicantur ? Nam et ipsamet Scriptura dicit Deum esse dissimilem, nullique conferendum, ut ab omnibus diversum, et quod magis mirandum est, nihil ei esse simile. Verumtamen nequaquam id ejus similitudini repugnat ; nam eadem Deo et similia sunt et dissimilia : similia quidem, secundum possibilem ejus qui participari nequit participationem ; dissimilia vero, secundum effectuum a causis differentiam infinitis prorsus parasangis incomparabiliter distantem (*De div. nom.* c. 9).

(*Gen.* I, 26). Aliquando vero similitudo negatur, secundum illud : *Cui ergo similem fecistis Deum, aut quam imaginem ponetis ei* (*Isai.* XL, 18) ? Et : *Deus, quis similis erit tibi ? Ne taceas, neque compescaris, Deus* (*Psalm.* LXXXII, 2).

Huic autem rationi Dionysius concordat, qui (de Divinis nomin. c. 9) dicit : « Eadem « similia sunt Deo et dissimilia. Similia qui- « dem, secundum imitationem ejus qui non « est perfecte imitabilis, qualem in eis esse « contingit ; dissimilia autem, secundum « quod causata habent minus suis causis. » Secundum tamen hanc similitudinem, convenientius dicitur Deo creatura similis, quam e converso. Simile enim alicui dicitur quod ejus possidet qualitatem vel formam. Quia igitur id, quod in Deo perfecte est, in rebus aliis per quamdam deficientem participationem invenitur, illud, secundum quod similitudo attenditur, Dei quidem simpliciter est, non autem creaturæ. Et sic creatura habet quod Dei est ; unde et Deo recte similis dicitur. Non autem sic potest dici Deum habere quod creaturæ est.

Unde nec convenienter dicitur Deum crea-

Nous ne disons pas, pour la même raison, que l'homme est semblable à son image, bien qu'il soit exact de dire que son image lui ressemble. Il est donc bien moins vrai que Dieu soit assimilé à la créature. L'assimilation, en effet, implique un mouvement vers la ressemblance, et elle est propre, par conséquent, à l'être qui reçoit d'un autre ce qui le rend semblable à cet autre. Or, la créature reçoit de Dieu ce qui la rend semblable à Dieu, et non réciproquement. Donc Dieu n'est pas assimilé à la créature; mais c'est le contraire qui a lieu.

CHAPITRE XXX.

Quels noms on peut donner à Dieu.

Ce qui vient d'être dit nous aidera à rechercher ce qu'il est permis ou non d'attribuer à Dieu ; ensuite, ce qui appartient à Dieu seul, et ce que l'on doit accorder en même temps à Dieu et aux créatures.

Comme toutes les perfections des créatures se trouvent en Dieu, mais dans un degré beaucoup plus éminent, tous les noms qui expriment une perfection absolument et sans aucun défaut s'appliquent à Dieu et aux autres êtres, comme la bonté, la sagesse, l'être, et autres qualités semblables. Les noms qui expriment une de ces perfections avec un mode propre aux créatures ne peuvent convenir à Dieu que par similitude et par métaphore, figure qui transporte à une chose ce qui appartient à une autre; on dit, par exemple, d'un homme que c'est une pierre, à cause de la dureté de son intelligence. Il faut ranger dans cette catégorie tous les noms employés à désigner l'espèce d'une chose créée : tels sont l'homme et la pierre; car chaque espèce doit avoir sa mesure ou son mode de perfection et d'être.

---

turæ similem esse; sicut nec hominem dicimus suæ imagini fore similem, cui tamen sua imago recte similis enuntiatur. Multo igitur etiam minus proprie dicitur, quod Deus creaturæ assimiletur. Nam assimilatio motum ad similitudinem dicit, et sic competit ei quod ab alio accipit unde simile ei sit. Creatura autem accipit a Deo unde ei sit similis, non autem e converso. Non igitur Deus creaturæ assimilatur, sed magis e converso.

CAPUT XXX.

Quæ nomina de Deo prædicari possint.

Ex his etiam considerari potest, quid de Deo dici vel non dici possit, quidve de eo tantum dicatur, quid etiam de Deo simul et aliis rebus

Quia enim omnem perfectionem creaturæ, est in Deo invenire, sed per alium modum eminentiorem, quæcumque nomina absolute

On ne peut également, en parlant de Dieu, faire usage que dans un sens métaphorique de tous les noms exprimant des propriétés qui découlent des principes particuliers des espèces. Quant à ceux qui expriment ces perfections dans le degré suréminent qui convient à Dieu, ils sont réservés à Dieu seul. Tels sont le souverain bien, le premier être, et autres semblables.

Nous disons que parmi les noms dont il vient d'être question il en est quelques-uns qui expriment une perfection sans défaut; mais c'est relativement à l'objet pour la désignation duquel le nom a été choisi; car s'il s'agit de la manière de le désigner, tout nom est défectueux. Nous rendons, en effet, les choses à l'aide des noms, de la même manière que notre intelligence les conçoit. Or, notre intelligence, qui commence à connaître au moyen des choses sensibles, ne s'élève pas au-dessus du mode de ces mêmes choses, dans lesquelles on distingue la forme et le sujet de la forme, à cause de la combinaison de la forme et de la matière. Dans toutes ces choses, la forme est simple, mais imparfaite; car elle n'est pas subsistante. Quant au sujet de la forme, il est subsistant, mais non pas simple; car il renferme un assemblage. C'est pourquoi tout ce que notre esprit imagine comme subsistant, il se le représente comme concret; mais pour ce qu'il considère comme simple, il ne se le figure pas comme ce qui est, mais comme ce par quoi cela est (1). Ainsi, l'on trouve dans tous les noms

(1) De ces expressions : *ut quod est, ut quo est*, la première signifie l'être complet qui résulte de l'union de la forme et de son sujet, la seconde exprime seulement par abstraction la forme ou la qualité en vertu de laquelle l'être a un mode d'existence déterminé.

---

perfectionem absque defectu designant, de Deo prædicantur et aliis rebus; sicut est bonitas, sapientia, esse, et alia hujusmodi. Quæcumque vero nomina hujusmodi perfectionem designant cum modo proprio creaturis, de Deo dici non possunt, nisi per similitudinem et metaphoram, per quam quæ sunt unius rei, alteri solent adaptari; sicut aliquis homo dicitur lapis, propter duritiem intellectus. Hujusmodi autem sunt omnia nomina imposita ad designandum speciem rei creatæ, sicut *homo* et *lapis*. Nam cuilibet speciei debetur proprius modus perfectionis et esse.

Similiter etiam quæcumque nomina proprietates rerum designant, quæ ex propriis principiis specierum causantur, de Deo dici non possunt nisi metaphorice. Quæ vero hujusmodi perfectiones exprimunt cum supereminentiori modo, quo Deo conveniunt, de solo Deo dicuntur; sicut summum bonum, primum ens, et alia hujusmodi.

Dico autem aliqua prædictorum nominum perfectionem absque defectu importare, quantum ad illud ad quod significandum nomen fuit impositum; quantum vero ad modum significandi, omne nomen cum defectu est; nam nomine res exprimimus, eo modo quo intellectu concipimus. Intellectus autem noster, ex sensibilibus cognoscendi initium sumens, illum modum non transcendit, quem in rebus sensibilibus invenit, in quibus aliud est forma et habens formam, propter formæ et materiæ compositionem. Forma vero in his rebus invenitur quidem simplex, sed imperfecta, utpote non subsis-

que nous employons, relativement à la manière de désigner les choses, une imperfection qui ne convient pas à Dieu, bien que la chose désignée lui convienne éminemment, comme la bonté et le bien. En effet, la bonté signifie quelque chose de non subsistant, et le bien quelque chose de concret; et alors aucun nom ne peut s'appliquer convenablement à Dieu sous ce rapport, mais seulement quant à ce que le nom doit signifier, d'après l'usage qu'on en fait.

Il est donc permis, suivant le sentiment de saint Denys, d'attribuer à Dieu les noms de cette espèce ou de les lui refuser (2). On peut les lui attribuer si l'on considère la raison du nom, et les lui refuser à cause de la manière dont ils désignent quelque chose. Le degré suréminent dans lequel ces perfections se trouvent en Dieu ne peut s'exprimer au moyen des noms que nous avons choisis, sinon par négation, quand nous disons, par exemple, que Dieu est éternel ou infini; et encore par les rapports qui existent entre lui et les autres êtres, comme lorsque nous l'appelons la première cause ou le souverain bien; car nous ne saurions comprendre ce qu'est Dieu, mais seulement ce qu'il n'est pas, et quels sont les rapports qui rattachent à lui les créatures, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut [ch. 14].

(2) Ei qui omnium rerum causa est, et supra omnia, congruit carere nomine, et congruunt rursus omnia rerum omnium nomina, ut sit perfecte regnum universitatis rerum, et circa ipsum sint omnia, ex ipso, tanquam ex causa, principio et fine cuncta prodeant, et ipse sit, ut ait Scriptura, *omnia in omnibus* (I Cor. c. 15, v. 28), vereque laudetur ut omnia procreans, inchoans, perficiens, continensque, custodia ac domicilium, eademque ad se convertens, atque hæc conjuncte, invicte, excellenter : non enim solum est causa continendi omnia, vitæque ac perfectionis, ita ut ab hac sola, aut ab alia providentia, bonitas quæ omne nomen superat nominetur; sed universa simpliciter et incircumscripte in se anticipavit... et ab omnibus rebus apte laudatur et nominatur (*De div. nom.* c. 1).

Tractatio nostra providentiam patefactam, bonorum effectricem, bonitatem excellentissimam, et bonorum omnium causam laudibus celebrat; ut ens, et vitam, et sapientiam, substantiæ et vitæ effectricem et causam, quæ sapientiam tribuit iis quæ substantiam et vitam et mentem et rationem et sensus participant (*De div. nom.* c. 5).

---

tens; habens vero formam invenitur quidem subsistens, sed non simplex, imo concretionem habens. Unde intellectus noster quidquid significat ut subsistens significat in concretione; quod vero ut simplex significat, non ut *quod est*, sed ut *quo est*; et sic in omni nomine a nobis dicto, quantum ad modum significandi, imperfectio invenitur, quæ Deo non competit; quamvis res significata aliquo modo eminenti Deo conveniat, ut patet in nomine bonitatis et boni. Nam bonitas significat ut non subsistens; bonum autem, ut concretum; et quantum ad hoc nullum nomen Deo convenienter aptatur, sed solum quantum ad id ad quod significandum nomen imponitur.

Possunt igitur, ut Dionysius (de Divinis nomin. c. 1 et 5) docet, hujusmodi nomina et affirmari de Deo et negari : affirmari quidem, propter nominis rationem; negari vero, propter significandi modum. Modus autem supereminentiæ, quo in Deo dictæ perfectiones inveniuntur, per nomina a nobis imposita significari non potest, nisi vel per negationem, sicut quum dicimus Deum æternum vel infinitum, vel etiam per relationem ipsius ad alia, ut quum dicitur prima causa vel summum bonum. Non enim

CHAPITRE XXXI.

La perfection divine et la pluralité des noms divins ne répugnent pas à la simplicité de Dieu.

On peut se convaincre également, par ce qui précède, que la perfection divine et la pluralité des noms qu'on donne à Dieu ne répugnent aucunement à sa simplicité.

Nous disons qu'il faut attribuer à Dieu toutes les perfections qui se rencontrent dans la créature, de même qu'on découvre les effets dans leurs causes, qui ont avec eux une dénomination commune. Ces effets existent virtuellement dans leurs causes, comme la chaleur dans le soleil; et si cette vertu n'était pas en quelque manière du genre de la chaleur, le soleil, en agissant par son moyen, n'engendrerait pas quelque chose de semblable à lui. C'est ce qui fait dire que le soleil est chaud; et il l'est, non-seulement, parce qu'il produit la chaleur, mais encore parce que la vertu par laquelle il la produit est quelque chose de conforme à la chaleur. Cette même vertu au moyen de laquelle le soleil excite la chaleur lui sert encore pour déterminer d'autres effets nombreux dans les corps inférieurs, comme la sécheresse. Ainsi, de même qu'on attribue au soleil, à raison d'une vertu unique, la chaleur et la sécheresse, qui sont deux qualités diverses du feu, de même, pour toutes les perfections qui conviennent aux autres êtres, à raison de formes diverses, il faut nécessairement aussi les attribuer à Dieu, à raison de sa vertu unique, qui n'est autre que son essence, puisqu'il ne peut y avoir aucun accident en lui [ch. 23].

---

de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum, ut ex supradictis patet (c. 14).

CAPUT XXXI.

Quod Divina perfectio et pluralitas nominum divinorum divinæ simplicitati non repugnant.

Ex prædictis etiam videri potest, quod divina perfectio, et plura nomina dicta de Deo, ipsius simplicitati non repugnant.

Sic enim omnes perfectiones in rebus aliis inventas Deo attribui diximus, sicut effectus in suis causis æquivocis inveniuntur. Quidem effectus in suis causis sunt virtute, ut calor in sole; virtus autem hujusmodi nisi aliqualiter esset de genere caloris, sol per eam agens non simile sibi generaret. Ex hoc igitur sol calidus dicitur, non solum quia calorem facit, sed quia virtus, per quam hoc facit, est aliquid conforme calori. Per eamdem autem virtutem, per quam sol facit calorem, facit et multos alios effectus in inferioribus corporibus, utpote siccitatem. Et sicut calor et siccitas, quæ in igne sunt qualitates diversæ, soli attribuuntur per unam virtutem, ita et omnium perfectiones, quæ rebus aliis secundum diversas formas conveniunt, Deo secundum unam ejus virtutem attribui est necesse; quæquidem virtus non est aliud a sua essentia,

Si donc on dit que Dieu est sage, ce n'est pas seulement en tant qu'il produit la sagesse, mais parce que, en tant que nous sommes sages, nous imitons en quelque sorte la vertu par laquelle il nous rend sages. On ne dit pas de lui qu'il est une pierre, bien qu'il ait créé les pierres, parce que sous ce nom on comprend un mode d'existence déterminé qui distingue la pierre de Dieu. Cependant, la pierre imite Dieu, comme sa cause à raison de l'être, de la bonté et d'autres attributs, de même que toutes les créatures.

Nous voyons quelque chose de semblable dans les facultés intellectuelles et les puissances actives de l'homme. L'intelligence, en effet, connaît, par une vertu unique, tout ce que la partie sensitive saisit au moyen de diverses puissances, et même beaucoup d'autres choses. Plus, même, l'intelligence est élevée, et plus elle connaît facilement, dans une seule chose, beaucoup d'autres qu'une intelligence inférieure n'arrive à découvrir qu'au moyen d'un grand nombre.

La puissance royale s'étend à tout ce qui entre dans les attributions des divers pouvoirs établis au-dessous d'elle. Ainsi donc Dieu, à raison de son être seul, qui est simple, possède toute espèce de perfection, et même une perfection plus grande que celle à laquelle peuvent arriver les créatures par différents moyens.

Il résulte de tout cela qu'il est nécessaire de donner plusieurs noms à Dieu. En effet, puisque nous ne pouvons le connaître naturellement qu'en remontant des effets jusqu'à lui, il faut que les noms qui nous servent à exprimer sa perfection soient variés comme les perfections que nous apercevons dans les créatures. Si nous pouvions com-

---

quum ei nihil accidere possit, ut probatum est (c. 23).

Sic igitur sapiens Deus dicitur, non solum secundum hoc quod sapientiam efficit, sed quia, secundum hoc quod sapientes sumus, virtutem ejus, quæ sapientes nos facit, aliquatenus imitamur. Non autem dicitur lapis, quamvis lapides fecerit, quia in nomine lapidis intelligitur modus essendi determinatus, secundum quem lapis a Deo distinguitur. Imitatur autem lapis Deum ut causam, secundum esse, secundum bonitatem, et alia hujusmodi, sicut et aliæ creaturæ.

Hujusmodi autem simile inveniri potest in potentiis cognoscitivis, et in virtutibus operativis humanis. Intellectus enim unica virtute cognoscit omnia, quæ pars sensitiva diversis potentiis apprehendit, et etiam alia multa. Intellectus etiam quanto fuerit altior, tanto aliquo uno plura cognoscere potest, ad quæ cognoscenda intellectus inferior non pertingit, nisi per multa. Potestas autem regia ad omnia illa extenditur, ad quæ diversæ sub ipsa potestates ordinem habent. Sic igitur et Deus, per unum simplex suum esse, omnimodam perfectionem possidet, quam res aliæ per quædam diversa consequuntur, imo multo majorem.

Ex quo patet necessitas plurium nominum de Deo dictorum. Quia enim eum non possumus cognoscere naturaliter, nisi ex effectibus deveniendo in ipsum, oportet quod nomina, quibus perfectionem ipsius signamus, diversa sint, sicut et perfectiones in rebus inveniuntur diversæ. Si autem ipsam essentiam, prout est, possemus intelligere, et ei nomen proprium adaptare, uno nomine

prendre son essence telle qu'elle est, et trouver un nom qui lui convienne en propre, nous l'exprimerions par un seul terme. C'est ce qui est promis à ceux qui verront Dieu dans son essence : *En ce jour-là, il y aura un seul Seigneur, et son nom sera unique* [Zach. XIV, 9].

CHAPITRE XXXII.

Aucun terme ne s'applique dans le même sens à Dieu et aux créatures.

Il est clair, d'après ce qui vient d'être dit, que l'on ne peut donner le même sens à aucun des termes que l'on emploie en parlant de Dieu et des créatures (1). Car :

1° L'effet, qui ne reçoit pas une forme semblable pour l'espèce à celle au moyen de laquelle l'agent entre en action, ne peut recevoir une dénomination tirée de cette forme et qui ait la même signification. Ainsi, on ne dit pas que le feu produit par le soleil est chaud de la même manière que le soleil. Il en est de même des êtres, qui ont Dieu pour cause. Leurs formes ne parviennent pas à égaler, quant à l'espèce, la vertu divine, puisqu'ils ne reçoivent que partiellement et particulièrement ce qui est en Dieu simplement et universellement. Il en résulte donc qu'on ne peut rien attribuer de la même manière à Dieu et aux créatures.

(1) Le terme *univocus* désigne un attribut que l'on accorde purement et simplement à plusieurs êtres, dans le même sens et sans restriction.

---

tantum eam exprimeremus ; quod promittitur his qui eum per essentiam videbunt : *In die illa erit Dominus unus, et nomen ejus unum* (*Zachar*. XIV, 9).

CAPUT XXXII.

Quod nihil de Deo et aliis rebus univoce prædicatur.

Ex his etiam patet, quod nihil de Deo et rebus aliis potest univoce prædicari.

1° Nam effectus, qui non recipit formam secundum speciem similem ei per quam agens agit, nomen ab illa forma sumptum secundum univocam prædicationem recipere non potest ; non enim univoce dicitur *calidus* ignis a sole generatus, et sol. Rerum autem, quarum Deus est causa, formæ ad speciem divinæ virtutis non perveniunt, quum divisim et particulariter recipiant quod in Deo simpliciter et universaliter invenitur. Patet igitur quod de Deo et rebus aliis nihil univoce dici potest.

2° Amplius, Si aliquis effectus ad speciem causæ pertingat, prædicationem nominis univoce non consequitur, nisi, secundum eumdem essendi modum, eamdem speciem vel formam suscipiat. Non enim univoce di-

2° Si un effet entre dans la même espèce que la cause, il ne prend une dénomination identique et ayant le même sens, qu'autant qu'elle lui est donnée, à raison du même mode d'existence, de la même espèce ou de sa forme. On n'emploie pas, en effet, dans le même sens le terme de maison pour celle qui est encore dans l'esprit de l'architecte et pour celle qui est réellement construite, parce que la forme de la maison diffère dans les deux cas. Pour les créatures, lors même qu'elles arriveraient à avoir une forme absolument semblable à celle de Dieu, elles ne l'auraient pas à raison du même mode d'existence; car il n'y a rien en Dieu qui ne soit l'être divin lui-même [ch. 13], ce qu'on ne peut dire des autres êtres. Il est donc impossible de rien attribuer dans le même sens à Dieu et aux créatures.

3° Si l'on attribue quelque chose dans le même sens à plusieurs êtres, ce ne peut être que le genre, l'espèce, la différence, l'accident ou le propre. Or, on n'attribue rien à Dieu comme genre [ch. 25], ni pareillement comme différence, ni par conséquent comme espèce, puisqu'elle résulte du genre et de la différence. Il ne peut également se trouver en lui aucun accident [ch. 23]. D'où il suit qu'on ne doit rien prêter à Dieu comme accident ou comme propre; car le propre rentre dans le genre de l'accident. Donc il ne faut rien attribuer dans le même sens à Dieu et aux créatures.

4° Ce que l'on attribue à plusieurs dans le même sens est plus simple que chacun d'eux, au moins dans l'intelligence. Or, on ne peut rien trouver qui soit ni en soi ni intellectuellement plus simple que Dieu. Rien donc ne s'applique également à Dieu et aux créatures.

5° Ce qui se dit de plusieurs dans le même sens, par participation, convient à chacun des êtres auxquels on l'attribue; car l'espèce par-

---

citur domus, quæ est in arte et in materia, propter hoc quod forma domus habet esse dissimile utrobique. Res autem aliæ, etiam si omnino similem formam consequerentur, non tamen consequuntur secundum eumdem modum essendi; nam nihil est in Deo, quod non sit ipsum esse divinum, ut ex dictis (c. 13) patet; quod in aliis rebus non accidit. Impossibile est igitur aliquid de Deo univoce et rebus aliis prædicari.

3° Adhuc, Omne quod de pluribus univoce prædicatur, vel est genus, vel est species, vel differentia, vel accidens, aut proprium. De Deo autem nihil prædicatur ut genus, ut supra ostensum est (c. 25); et similiter nec ut differentia, nec etiam ut species, quæ ex genere et differentia constituitur; nec aliquid ei accidere potest, ut supra demonstratum est (c. 23); et ita nihil de Deo prædicatur, neque ut accidens, neque ut proprium; nam proprium de genere accidentium est. Relinquitur igitur nihil de Deo et rebus aliis univoce prædicari.

4° Item, Quod univoce de pluribus prædicatur, utroque illorum, ad minus secundum intellectum, simplicius est. Deo autem, neque secundum rationem, neque secundum intellectum, potest esse aliquid simplicius; nihil igitur de Deo univoce et aliis rebus prædicatur.

5° Amplius, Quod de pluribus prædicatur univoce secundum participationem, cui-

ticipe au genre et l'individu à l'espèce. Pour Dieu, on ne peut rien lui attribuer par participation; car tout ce qui est ainsi acquis doit arriver au même mode que ce qui est partagé, et conséquemment on ne le possède que partiellement ou particulièrement, et non dans toute la perfection. Donc il ne faut rien affirmer de Dieu et des créatures dans le même sens.

6° Il est certain que si l'on affirme quelque chose de plusieurs êtres, en tenant compte d'un ordre de priorité et de postériorité (2), on ne peut le leur appliquer de la même manière; car ce qui est avant se trouve compris dans la définition de ce qui vient après, de même que la substance l'est dans la définition de l'accident considéré comme être. Si donc on appliquait dans le même sens le terme d'être à la substance et à l'accident, il faudrait aussi que la substance entrât dans la définition de l'être, en tant qu'on l'attribue à la substance, ce qui est évidemment impossible. Or, on n'attribue à Dieu et aux créatures rien qui soit dans le même ordre; mais on tient compte de la priorité et de la postériorité, puisque tout se dit essentiellement de Dieu. Quand on dit qu'il est un être, on le considère comme étant l'essence elle-même, et lorsqu'on l'appelle bon, on l'envisage comme la bonté même. Pour les autres êtres, on ne leur accorde rien que par participation. Par exemple, si l'on dit que Socrate est homme, on ne le prend pas pour l'humanité elle-même, mais comme étant revêtu de l'humanité. Il est donc impossible d'attribuer quelque chose dans le même sens à Dieu et aux créatures.

(2) On applique le mot *être* à la substance, *per prius*, et à l'accident, *per posterius*, parce que l'*être* de la substance est indépendant de l'accident, tandis que celui de l'accident dépend de la substance.

---

libet eorum convenit, de quo prædicatur; nam species participare dicitur genus, et individuum speciem. De Deo autem nihil dicitur per participationem; nam omne quod participatur, determinatur ad modum participati; et sic partialiter sive particulariter habetur, et non secundum omnem perfectionis modum. Oportet igitur nihil de Deo et rebus aliis univoce prædicari.

6° Adhuc, Quod prædicatur de aliquibus secundum prius et posterius, certum est univoce non prædicari. Nam prius in diffinitione posterioris includitur, sicut substantia in diffinitione accidentis, secundum quod est ens. Si igitur diceretur univoce ens de substantia et accidente, oporteret etiam quod substantia poneretur in diffinitione entis, secundum quod de substantia prædicatur; quod patet esse impossibile. Nihil autem de Deo et rebus aliis prædicatur eodem ordine, sed secundum prius et posterius, quum de Deo omnia prædicentur essentialiter; dicitur enim ens quasi ipsa essentia, et bonus quasi ipsa Bonitas. De aliis autem fiunt prædicationes per participationem : sicut Socrates dicitur homo, non quod sit ipsa humanitas, sed humanitatem habens. Impossibile est igitur aliquid de Deo et rebus aliis univoce dici.

CHAPITRE XXXIII.

On n'affirme rien de Dieu et des créatures par pure équivoque (1).

On doit encore conclure de ce qui précède que, dans tout ce qu'on affirme de Dieu et des créatures, il n'y a pas équivoque pure, comme il arrive pour les choses auxquelles le hasard seul a fait donner la même dénomination (2). En effet :

1° Quand plusieurs choses sont fortuitement équivoques, on n'aperçoit entre elles ni ordre ni rapport ; mais c'est par pur accident que l'on donne le même nom à des objets différents, puisque la dénomination que l'on applique à l'un n'indique pas qu'il est coordonné avec l'autre. Il n'en est pas ainsi des noms que l'on donne à Dieu et aux créatures; car on tient compte dans cette communauté de noms de l'ordre de cause et d'effet, comme on le voit par ce qui a déjà été dit [ch. 29, 32]. On n'affirme donc rien de Dieu et des autres êtres par pure équivoque.

2° Lorsqu'il y a pour des objets divers équivoque pure, on ne saisit entre eux aucune ressemblance, mais seulement un nom unique. Or, comme on doit le conclure de ce qui précède (ch. 29), il y a une cer-

(1) Un terme équivoque comprend des choses diverses entre elles et qui ont cependant une dénomination commune.

(2) Il y a cette différence entre l'équivoque pure ou fortuite et l'équivoque raisonnée, que la première s'entend d'une dénomination commune que le hasard seul a fait donner à deux ou plusieurs objets de natures diverses, tandis que la seconde est fondée sur les rapports réels qui les rattachent l'un à l'autre. C'est ce qui résulte des explications données par saint Thomas lui même dans ce chapitre et dans le suivant, où il désigne celle-ci sous le nom d'analogie.

CAPUT XXXIII.

Quod ea, quæ de Deo et aliis rebus prædicantur, non dicuntur pure æquivoce.

Ex præmissis etiam patet, quod quidquid de Deo et rebus aliis prædicatur, non secundum puram æquivocationem dicitur, sicut ea, quæ sunt a casu æquivoca.

1° Nam in his quæ sunt a casu æquivoca, nullus ordo aut respectus attenditur unius ad alterum; sed omnino per accidens est quod unum nomen diversis rebus attribuitur; non enim nomen impositum uni signat ipsum habere ordinem ad alterum. Sic autem non est de nominibus, quæ de Deo dicuntur et creaturis. Consideratur enim, in hujusmodi nominum communitate, ordo causæ et causati, ut ex dictis (c. 29 et 32) patet. Non igitur secundum puram æquivocationem aliquid de Deo et rebus aliis prædicatur.

2° Amplius, Ubi est pura æquivocatio, nulla similitudo in rebus illis attenditur, sed solum unitas nominis. Rerum autem ad Deum est aliquis modus similitudinis, ut ex prædictis (c. 29) patet; relinquitur ergo

taine ressemblance entre les créatures et Dieu. Donc, si l'on désigne Dieu au moyen du même terme, il n'y a pas équivoque pure.

3° Si l'on affirme une même chose de plusieurs objets par pure équivoque, il est impossible d'arriver par l'un à la connaissance de l'autre; car ce n'est pas le terme, mais le sens du nom qui fait connaître une chose. Or, nous arrivons à connaître ce qu'il y a en Dieu au moyen de ce que nous apercevons dans les créatures [ch. 3, 31]. Ce n'est donc pas par pure équivoque qu'on attribue ces qualités à Dieu et aux créatures.

4° L'équivoque du nom rend le raisonnement irrégulier et en fausse la marche. Si donc on n'affirmait rien de Dieu et des créatures que par pure équivoque, il serait impossible d'argumenter en partant des créatures pour arriver à Dieu; ce qui détruirait la méthode adoptée par tous ceux qui traitent des choses divines.

5° C'est en vain qu'on impose un nom à un objet, s'il n'en fait pas comprendre quelque chose. Or, si l'on donne à Dieu et aux créatures le même nom par pure équivoque, les termes que l'on emploie ne nous font rien apercevoir en Dieu, puisque nous ne connaissons leur signification qu'en tant qu'ils s'appliquent aux créatures. Il serait donc inutile d'affirmer et de prouver que quelque chose appartient à Dieu, par exemple, qu'il est bon ou qu'il possède quelque autre qualité semblable.

Si l'on répond que nous savons seulement au moyen de ces noms ce que Dieu n'est pas, en sorte qu'en le disant vivant, nous prétendons seulement qu'il n'appartient pas au genre des êtres inanimés, et ainsi de suite, il faudra au moins que l'attribut *vivant* donné à Dieu

---

quod non dicantur de Deo secundum puram æquivocationem.

3° Item, Quando unum de pluribus, secundum puram æquivocationem, prædicatur, ex uno eorum non possumus duci in cognitionem alterius. Nam cognitio rerum non dependet ex vocibus, sed ex ratione nominis. Ex his autem, quæ in rebus aliis inveniuntur, in divinorum cognitionem pervenimus, ut ex dictis (c. 3 et 31) patet. Non igitur secundum puram æquivocationem dicuntur hujusmodi attributa de Deo et aliis rebus.

4° Adhuc, Æquivocatio nominis processum argumentationis impedit. Si igitur nihil diceretur de Deo et creaturis, nisi pure æquivoce, nulla argumentatio fieri posset, procedendo de creaturis ad Deum; cujus contrarium patet, ex omnibus loquentibus de divinis.

5° Amplius, Frustra aliquod nomen de aliquo prædicatur, nisi per illud nomen aliquid de eo intelligamus. Sed, si nomen prædicatur de Deo et creaturis omnino æquivoce, nihil per illa nomina intelligimus de Deo; quum significationes illorum nominum notæ sint nobis solum secundum quod de creaturis dicuntur. Frustra igitur diceretur aut probaretur de Deo, quod Deus est bonus, vel si quid aliud hujusmodi est.

Si autem dicatur quod, per hujusmodi nomina, solum de Deo cognoscimus quid non est, ut scilicet ea ratione dicatur vivens, quia non est de genere rerum inani-



et aux créatures revienne à la négation de l'inanimé, et par conséquent, il ne sera pas purement équivoque.

CHAPITRE XXXIV.

C'est par analogie que l'on affirme la même chose de Dieu et des créatures.

Il résulte donc de ce que nous venons d'établir que, si l'on affirme quelque chose de Dieu et des créatures, ce n'est ni par pure équivoque, ni dans le même sens, mais simplement par analogie (1), c'est-à-dire selon l'ordre ou le rapport qui les rattache à un être unique.

C'est ce qui peut avoir lieu de deux manières :

D'abord, en ce que plusieurs choses se rapportent à une seule. Par exemple, on dit relativement à la santé unique : de l'animal, qu'il est sain, parce qu'il en est le sujet; de la médecine, qu'elle est saine, parce qu'elle la produit. On affirme la même chose de la nourriture, qui la conserve; et de l'urine, qui en est le signe.

Cela arrive, en second lieu, quand on examine l'ordre ou le rapport de deux choses, non relativement à une troisième, mais à l'une des deux. Ainsi, on applique le terme d'*être* à la substance et à l'accident, en ce sens que l'accident se rapporte à la substance, et non parce que la substance et l'accident se rapportent à une troisième chose.

Lors donc qu'on donne à Dieu et aux créatures les mêmes noms

(1) L'analogie existe lorsque des êtres entre lesquels il y a diversité se ressemblent cependant sous certains rapports.

---

matarum, et sic de aliis; ad minus oportebit quod *vivens*, de Deo et creaturis dictum, conveniat in negatione inanimati; et sic non erit pure æquivocum.

CAPUT XXXIV.

Quod ea, quæ dicuntur de Deo et creaturis, analogice dicuntur.

Sic igitur ex dictis relinquitur, quod ea quæ de Deo et rebus aliis dicuntur, neque æquivoce, neque univoce prædicantur, sed analogice; hoc est, secundum ordinem vel respectum ad aliquod unum.

Quodquidem dupliciter contingit.

Uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquod unum, sicut, secundum respectum ad unam sanitatem, animal dicitur sanum, ut ejus subjectum; medicina, ut ejus effectivum; cibus, ut ejus conservativum; urina, ut ejus signum.

Alio modo, secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum; sicut ens

par analogie, ce n'est pas dans le premier sens, mais dans le second, parce que le premier supposerait un être plus ancien que Dieu (2).

Dans cette affirmation par analogie, on a quelquefois en vue le même ordre, et quant au nom et quant à la chose, et quelquefois un ordre différent. En effet, l'ordre du nom résulte de l'ordre de la connaissance, parce qu'il est le signe intelligible de la conception. Si donc ce qui vient le premier quant à la chose se trouve être aussi le premier quant à la connaissance, le même est premier et quant à la raison du nom et quant à la nature de la chose. La substance, par exemple, est avant l'accident par sa nature, puisque la substance est la cause de l'accident. Elle le précède aussi dans l'ordre de connaissance, puisque la substance entre dans la définition de l'accident; et par conséquent, on doit donner le nom d'*être* à la substance avant de l'accorder à l'accident, et quant à sa nature et quant à la raison du nom.

Si, au contraire, ce qui est antérieur par nature est postérieur d'après la connaissance, le même ordre ne se trouve plus dans l'analogie quant à la chose et quant à la raison du nom. Ainsi, la vertu de guérir qui réside dans les remèdes est naturellement antérieure à la santé qui est dans l'animal, de même que la cause précède l'effet. Mais parce que nous ne connaissons cette vertu que par l'effet, nous la nommons aussi d'après l'effet. Il en résulte que la faculté de guérir est la première suivant l'ordre de la chose; mais on dit tout d'abord que l'animal est sain, d'après la raison du nom.

Ainsi donc, parce que nous arrivons à connaître Dieu au moyen des

(2) Au moins rationnellement.

---

de substantia et accidente dicitur, secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non secundum quod substantia et accidens ad aliquod tertium referantur.

Hujusmodi ergo nomina de Deo et rebus aliis non dicuntur analogice secundum primum modum (oporteret enim aliquid Deo ponere prius), sed modo secundo.

In hujusmodi autem analogica prædicatione, ordo attenditur idem secundum nomen et secundum rem quandoque, quandoque vero non idem. Nam ordo nominis sequitur ordinem cognitionis, quia est signum intelligibilis conceptionis. Quando igitur id, quod prius est secundum rem, invenitur etiam cognitione prius, idem invenitur prius et secundum nominis rationem et secundum rei naturam. Sic substantia prior est accidente, natura, in quantum substantia est causa accidentis; et cognitione, in quantum substantia in diffinitione accidentis ponitur. Et ideo ens dicitur prius de substantia quam de accidente, et secundum naturam et secundum nominis rationem.

Quando vero illud, quod est prius secundum naturam, est posterius secundum cognitionem, tunc in analogicis non est idem ordo secundum rem et secundum nominis rationem; sicut virtus sanandi quæ est in sanativis, prior est naturaliter sanitate quæ est in animali, sicut causa effectu. Sed, quia hanc virtutem per effectum cognoscimus, ideo etiam ex effectu nominamus. Et inde est, quod sanativum est prius ordine rei, sed animal dicitur prius sanum, secundum nominis rationem.

Sic igitur, quia ex rebus aliis in Dei cognitionem pervenimus, res nominum de

créatures, les choses signifiées par les noms que l'on donne à Dieu et aux créatures sont premièrement en Dieu, suivant un mode qui lui est particulier; mais la raison du nom ne s'y trouve qu'en second lieu, et c'est ce qui fait dire qu'on le désigne d'après ses effets.

CHAPITRE XXXV.

Les noms divers que l'on donne à Dieu ne sont pas synonymes.

Ce qui précède prouve également que les noms donnés à Dieu, bien que signifiant la même chose, ne sont cependant pas synonymes, parce qu'ils n'indiquent par le même rapport.

En effet, de même que des êtres divers sont assimilés à un être simple qui est Dieu, au moyen de leurs formes variées, ainsi notre intelligence lui est assimilée en quelque manière au moyen de ses conceptions diverses, c'est-à-dire qu'elle parvient à le connaître par différents rapports, qui sont les perfections des créatures. Par conséquent, notre intelligence, en concevant plusieurs choses d'un être un, n'est ni fausse ni vaine, parce que cet être divin, malgré sa simplicité, est tel que plusieurs choses peuvent lui être assimilées à raison de leurs formes multiples, comme on l'a démontré plus haut (ch. 29, 31). Or, l'intelligence a trouvé, pour les donner à Dieu, des noms variés qui correspondent à ses conceptions diverses; et comme ils ne lui sont pas appliqués suivant le même rapport, ils ne sont évidemment pas synonymes, quoiqu'ils désignent une chose qui est ab-

---

Deo et rebus aliis dictorum per prius est in Deo secundum suum modum, sed ratio nominis per posterius; unde et nominari dicitur a suis causatis.

CAPUT XXXV.

Quod plura nomina dicta de Deo non sunt synonyma.

Ostenditur etiam ex dictis, quod, quamvis nomina de Deo dicta eamdem rem significent, non tamen sunt synonyma, quia non significant rationem eamdem.

Nam sicut diversæ res uni simplici rei, quæ Deus est, similantur per formas diversas, ita intellectus noster, per diversas conceptiones, ei aliqualiter similatur, in quantum, per diversas rationes sive perfectiones creaturarum, in ipsum cognoscendum perducitur. Et ideo de uno intellectus noster multa concipiens non est falsus neque vanus; quia illud simplex esse divinum hujusmodi est, ut ei secundum formas multiplices aliqua assimilari possunt, ut supra (c. 29 et 31) ostensum est. Secundum autem diversas conceptiones, diversa nomina intellectus adinvenit, quæ Deo attribuit; et ita, quum non secundum eamdem rationem attribuantur, constat ea non esse synonyma, quamvis rem omnino unam significent. Non

solument une. En effet, la signification du nom n'est pas la même, parce qu'il représente la conception de l'intelligence avant la chose que l'intelligence saisit.

CHAPITRE XXXVI.

Les propositions formulées par notre intelligence au sujet de Dieu ne sont pas vides de sens.

Il est également clair que notre intelligence ne formule pas inutilement des propositions au sujet de Dieu, être simple, en composant et divisant, quoique la simplicité divine soit absolue.

En effet, quoique notre intelligence arrive à connaître Dieu au moyen de ses conceptions diverses, ainsi qu'on l'a déjà observé au chapitre précédent, elle comprend néanmoins que tout ce qui répond à ces conceptions est absolument un. L'intelligence n'attribue pas la manière dont elle comprend aux choses qu'elle comprend. Ainsi, elle ne croit pas que la pierre soit immatérielle, quoiqu'elle la connaisse immatériellement. C'est pourquoi elle énonce l'unité d'une chose au moyen d'une composition verbale qui est une marque d'identité, lorsqu'elle dit : Dieu est bon ou la bonté même. En sorte que, s'il y a quelque diversité dans la composition, elle appartient seulement à l'intelligence, tandis que la chose qu'elle saisit conserve l'unité.

C'est pour cette raison que notre intelligence formule quelquefois,

---

enim est eadem nominis significatio, quum nomen perprius conceptionem intellectus, quam rem intellectam significet.

CAPUT XXXVI.

Quod propositiones, quas intellectus noster de Deo format, non sunt vanæ

Ex hoc etiam ulterius patet, quod intellectus noster de Deo simplici non in vanum enuntiationes format componendo et dividendo, quamvis Deus omnino simplex sit.

Quamvis namque intellectus noster in Dei cognitionem per diversas conceptiones deveniat, ut dictum est (cap. præced.), intelligit tamen id, quod omnibus eis respondet, omnino esse unum. Non enim intellectus modum quo intelligit rebus attribuit intellectis ; sicut nec lapidi immaterialitatem, quamvis eum immaterialiter cognoscat. Et ideo rei unitatem proponit per compositionem verbalem, quæ est identitatis nota, quum dicit Deus est bonus, vel Bonitas ; ita quod, si qua est diversitas in compositione, ad intellectum referatur, unitas vero ad rem intellectam.

Et ex hac ratione quandoque intellectus noster enuntiationem de Deo format cum aliqua diversitatis nota, præpositionem interponendo, ut quum dicitur, bonitas est in Deo ;

au sujet de Dieu, un jugement qui renferme la marque de la diversité et l'exprime par une préposition. Lorsqu'on dit, par exemple: La bonté est *en* Dieu, cette préposition indique une certaine diversité qui est dans l'intelligence, et une certaine unité qu'il faut rapporter à l'objet.

CHAPITRE XXXVII.

Dieu est bon.

De ce que nous avons démontré que Dieu est parfait, on peut conclure qu'il est bon. En effet :

1° Ce qui fait dire qu'une chose est bonne, c'est sa propre vertu; car la propre vertu de chaque chose fait qu'il y a du bon en elle et rend bonnes ses opérations. La vertu est une certaine perfection; car on dit qu'un être est parfait quand il a atteint sa propre vertu : c'est la doctrine d'Aristote (1). Tout être est donc bon, par cela seul qu'il est parfait, et c'est la raison pour laquelle chacun recherche sa perfection comme son bien propre. Or, il a été prouvé que Dieu est parfait (ch. 28). Donc il est bon.

2° Nous avons démontré (ch. 13) qu'il y a un premier moteur immobile qui est Dieu. Il donne le mouvement en qualité de moteur complétement immobile, qui meut comme terme d'un désir (2). Or

(1) Virtus perfectio quædam est, nam unumquodque perfectum tunc dicitur, cum suam ipsius virtutem nactum est; quippe cum maxime secundum naturam tum habeat; ut circulus perfectus cum maxime circulus optimus factus fuerit. Vitium vero hujus interitus est et remotio ab eo (*Phys*. VII, c. 3).

(2) Ou comme puissance attractive.

---

quia in hoc designatur aliqua diversitas, quæ competit intellectui, et aliqua unitas, quam oportet ad rem referre.

CAPUT XXXVII.

Quod Deus est bonus.

Ex perfectione autem divina, quam ostendimus, bonitas ipsius concludi potest.

1° Id enim quo unumcumque bonum dicitur, est propria virtus ejus. Propria namque virtus uniuscujusque est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Virtus autem est perfectio quædam; tunc enim unumquodque perfectum dicimus, quando attingit propriam virtutem, ut patet in septimo Physicorum (c. 3). Ex hoc igitur unumquodque bonum est, quod perfectum est; et inde est quod unumquodque suam perfectionem appetit, sicut proprium bonum. Ostensum autem est Deum esse perfectum (c. 28). Est igitur bonus.

2° Item, Ostensum est supra (c. 13) esse aliquod primum movens immobile, quod Deus est. Movet autem, sicut movens omnino immobile, quod movet sicut desideratum.

Dieu, tant le premier moteur immobile, est le premier objet désiré. On désire un objet dans deux cas : ou lorsqu il est bon, ou lorsqu'il paraît tel, et celui qui est réellement bon l'emporte sur l'autre ; car celui qui le paraît seulement ne meut pas à cause de lui, mais parce qu'il a quelque apparence de bien, et le bien meut par lui-même. Donc le premier objet désiré, qui est Dieu, est réellement bon.

3° Le bien est ce que tous les êtres recherchent, ainsi que l'observe judicieusement le Philosophe (3). Or, tout recherche à sa manière l'être actuel ; ce qui paraît en ce que chaque chose, suivant sa nature, répugne à la corruption. L'être actuel constitue donc la raison du bien. D'où il suit que par la privation de l'acte la puissance arrive au mal, qui est l'opposé du bien. C'est encore une remarque du Philosophe (4). Or, Dieu est un être en acte et non en puissance [ch. 16]. Donc il est véritablement bon.

4° La communication de l'être et de la bonté vient de la bonté elle-même ; ce qui se prouve par la nature du bien et par sa raison, car naturellement le bien de chaque chose est son action et sa perfection. Or, toute chose agit parce qu'elle est en acte, et son action fait passer l'être et la bonté dans d'autres ; c'est pourquoi le signe de la perfection d'un être, c'est, au sentiment du Philosophe, qu'il puisse produire son semblable (5). La raison du bien consiste en ce qui est désirable ;

(3) Omnis ars, omnisque docendi via atque institutio itemque actio et consilium, bonum aliquod appetere videtur. Idcirco pulchre veteres id esse bonum pronuntiarunt, quod omnia appetunt (*Ethic*. I, c. 1).

(4) Malum non est præter res ; malum namque natura posterius potentia est. Non igitur quicquam in iis quæ a principio et quæ perpetua sunt malum est, neque corruptum, etenim corruptio de malis est (Arist. *Metaphys*. IX, c. 10).

(5) Maturatio concoctio quædam existit, nam ejus alimoniæ quæ in arborum fructibus est concoctio, maturatio nuncupatur. Cum autem concoctio, perfectio quædam sit, tunc maturatio perfecta est, cum semina quæ in fructuum genere sunt, aliud ejusmodi quale ipsum est efficere valent, nam et in cæteris perfectum ita dicimus (Arist. *Meteorol*. IV, c. 3).

Deus igitur, quum sit primum movens immobile, est primum desideratum. Desideratur autem dupliciter aliquid, aut quia est bonum, aut quia apparet bonum. Quorum primum est quod est bonum ; nam apparens bonum non movet per se, sed secundum quod habet aliquam speciem boni ; bonum vero movet per seipsum. Primum igitur desideratum, quod est Deus, est vere bonum.

3° Adhuc, Bonum est quod omnia appetunt, ut Philosophus optime dictum introducit, in primo Ethicorum (c. 1). Omnia autem appetunt esse actu, secundum modum suum ; quod patet ex hoc, quod unumquodque secundum naturam suam repugnat corruptioni. Esse igitur actu boni rationem constituit. Unde et, per privationem actus, potentia consequitur malum, quod est bono oppositum, ut per Philosophum patet, in nono Metaphysicorum (c. 10). Deus autem est ens, actu, non in potentia, ut supra ostensum est (c. 16). Est igitur vere bonus.

4° Amplius, Communicatio esse et bonitatis ex bonitate procedit ; quodquidem

c'est une fin qui provoque l'action de l'agent, et voilà la raison qui fait dire que le bien tend à répandre son être pour le communiquer. Cette diffusion convient à Dieu; car il a été démontré [ch. 13] que Dieu, en tant qu'il est l'être existant nécessairement par lui-même, est la cause de l'existence des autres êtres. Il est donc véritablement bon. — Aussi nous lisons dans l'Écriture : *Que le Dieu d'Israël est bon pour ceux qui ont le cœur droit* [Ps. LXXII, 1]; et encore : *Le Seigneur est bon pour ceux qui espèrent en lui, et pour l'âme qui le cherche* [Jérém., *Thren.* III, 25].

CHAPITRE XXXVIII.

Dieu est sa propre bonté.

On déduit de tout cela que Dieu est sa propre bonté. En effet :

1° L'être actuel est le bien de chaque chose. Or, Dieu n'est pas simplement un être en acte; mais il est à lui-même son être, comme nous l'avons prouvé [ch. 22]. Donc il n'est pas seulement bon, mais la bonté même.

2° La perfection d'un être est sa bonté [ch. 37]. Or, la perfection de l'être divin n'implique pas quelque chose qui lui soit ajouté; mais elle consiste en ce qu'il est parfait lui-même et en lui-même [ch. 28]. La bonté de Dieu n'est donc pas quelque chose ajouté à sa substance, mais sa substance est sa propre bonté.

---

patet ex ipsa natura boni et ex ejus ratione. Naturaliter enim uniuscujusque bonum est actio et perfectio ejus. Unumquodque autem ex hoc agit, quod actu est; agendo autem, esse et bonitatem in alia diffundit. Unde et signum perfectionis est alicujus quod simile sibi possit producere, ut patet per Philosophum, in quarto Meteororum (c. 3). Ratio autem boni est ex hoc, quod est appetibile [et] quod est finis, quæ etiam movet agentem ad agendum; propter quod dicitur bonum esse diffusivum sui esse. Hæc autem diffusio Deo competit; ostensum est enim supra (c. 13) quod Deus aliis est causa essendi, sicut per se ens necesse esse. Igitur vere bonus.

Hinc est quod dicitur : *Quam bonus Israel Deus qui recto sunt corde* (*Psalm.* LXXII, 1). Et dicitur : *Bonus est Dominus sperantibus in se, animæ quærenti illum* (*Jerem. Thren.* III, 25).

CAPUT XXXVIII.

Quod Deus est sua bonitas.

Ex his autem haberi potest, quod Deus sit sua bonitas.

1° Esse enim actu, in unoquoque est bonum ipsius; sed Deus non solum est ens actu, sed est ipsum suum esse, ut supra

3° Tout bien qui n'est pas sa propre bonté ne s'appelle bien que par participation, et tout ce qui ne s'appelle bien que par participation suppose avant soi quelque chose comme source de sa bonté. Or, il est impossible de remonter ainsi jusqu'à l'infini, qu'on ne saurait trouver dans les causes finales; car l'infini répugne à la fin, et le bien est une fin. Il faut donc arriver à un premier bien qui soit tel, non par participation et relativement à un autre, mais en vertu de son essence. Or, ce premier bien est Dieu; donc Dieu est sa propre bonté.

4° Ce qui est peut participer à quelque chose; mais l'être lui-même ne peut participer à rien; car ce qui participe ainsi est par cela même une puissance, tandis que l'être est un acte. Or, Dieu est l'être lui-même [ch. 22]. Donc il est bon essentiellement et non par participation.

5° Tout ce qui est simple possède comme unité son être et ce qu'il est; car s'il était une chose et une autre chose, sa simplicité disparaîtrait. Or, Dieu est tout-à-fait simple [ch. 18]. Donc le bien n'est autre que lui-même; donc il est sa propre bonté.

Il est clair, pour la même raison, qu'aucun autre bien n'est sa propre bonté. C'est pour cela qu'il est dit dans l'Évangile: ***Personne n'est bon que Dieu seul*** [Marc, x, 18; Luc, xviii, 19].

---

ostensum est (c. 22). Est igitur ipsa bonitas, non tantum bonus.

2° Præterea, Perfectio uniuscujusque est bonitas ejus, ut supra ostensum est (c. 37). Perfectio autem divini esse non attenditur secundum aliquid additum supra ipsum, sed quia ipsum secundum seipsum perfectum est, ut supra ostensum est (c. 28). Bonitas igitur Dei non est aliquid additum suæ substantiæ, sed sua substantia est sua Bonitas.

3° Item, Unumquodque bonum, quod non est sua bonitas, participatione dicitur bonum. Quod autem per participationem dicitur bonum, aliquid ante se præsupponit, a quo rationem suscepit bonitatis. Hoc autem in infinitum non est possibile abire; quia, in causis finalibus, non proceditur in infinitum; infinitum enim repugnat fini; bonum autem rationem finis habet. Oportet igitur devenire ad aliquod primum bonum, quod non participative sit bonum per ordinem ad aliquid aliud, sed sit, per essentiam suam, bonum; hoc autem est Deus. Est igitur Deus sua Bonitas.

4° Item, Id quod est, participare aliquid potest; ipsum autem esse, nihil. Quod enim participat, potentia est; esse autem, actus est. Sed Deus est ipsum esse, ut probatum est (c. 22); non est igitur bonus participative, sed essentialiter.

5° Amplius, Omne simplex suum esse et id quod est unum habet; nam si sit aliud et aliud, jam simplicitas tolletur. Deus autem est omnino simplex, ut ostensum est (c. 18); igitur ipsum bonum non est aliud quam ipse. Est igitur sua Bonitas.

Per eamdem rationem etiam patet, quod nullum aliud bonum est sua bonitas; propter quod dicitur : *Nemo bonus, nisi solus Deus* (*Marc*. x, 18; *Luc*. xviii, 19).

CHAPITRE XXXIX.

Le mal ne peut pas se trouver en Dieu

Il est évident, par là même, que le mal ne peut pas se trouver en Dieu. En effet :

1° L'être et la bonté et tout ce qui est compris sous le non d'essence n'admettent aucun mélange avec ce qui leur est étranger, quoique ce qui est bien puisse avoir quelque chose en dehors de l'être et de la bonté ; car rien n'empêche que le sujet d'une perfection soit aussi le sujet d'une autre : par exemple, ce qui est un corps peut être blanc et doux. Chaque chose est renfermée dans les limites de sa raison [ou nature] ; en sorte qu'elle ne peut contenir en elle-même rien d'étranger. Or, Dieu est non-seulement bon, mais la bonté même [ch. 37, 38]. Il ne peut donc y avoir en lui rien qui ne soit la bonté, et par conséquent, il est absolument impossible que le mal existe en lui.

2° Ce qui est opposé à l'essence d'une chose ne peut lui convenir en aucune façon, tandis qu'elle reste la même. Ainsi, il ne peut convenir à l'homme d'être irraisonnable ou insensible, à moins qu'il ne cesse d'exister comme homme. Or, l'essence divine est la bonté même [ch. 38] : donc le mal, qui est opposé au bien, ne peut se trouver en Dieu, à moins qu'il ne cesse d'exister ; ce qui est impossible, puisqu'il est éternel, comme on l'a démontré [ch. 15].

3° Puisque Dieu est à lui-même son être, on ne peut rien lui attri-quer par participation, comme le prouve la raison qu'on vient de don-

---

CAPUT XXXIX.

Quod in Deo non possit esse malum.

Ex hoc autem manifeste apparet, quod in Deo non potest esse malum.

1° Esse enim et bonitas et omnia quæ per essentiam dicuntur, nihil præter se habent admixtum ; licet id, quod est bonum, possit aliquid præter esse et bonitatem habere. Nihil enim prohibet hoc, quod est uni perfectioni suppositum, etiam alii supponi ; sicut quod est corpus potest esse album et dulce. Unumquodque autem intra suæ rationis terminos concluditur, ut nihil extraneum intra se capere possit. Deus autem est Bonitas, non solum bonus, ut ostensum est (c. 37 et 38). Non potest igitur in eo esse aliquid non bonitas, et ita malum in eo omnino esse non potest.

2° Amplius, Id quod est oppositum essentiæ alicujus rei, sibi omnino convenire non potest, dum manet, sicut homini non potest convenire irrationabilitas vel insensibilitas, nisi homo esse desistat. Sed divina essentia est ipsa Bonitas, ut ostensum est (cap. præced.). Ergo malum, quod est bono oppositum, in eo locum habere non posset, nisi esse desisteret ; quod est impossibile, quum sit æternus, ut supra ostensum est (c. 15).

3° Adhuc, Quum Deus sit suum esse, nihil participative de Deo dici potest, ut patet ex ratione suprainducta (cap. præced.).

ner [ch. 38]. Si donc on lui attribuait le mal, ce ne serait pas par participation, mais en vertu de son essence. Or, on ne peut attribuer le mal à aucun être comme son essence; car il serait privé de l'être, qui est un bien [ch. 27]. D'un autre côté, le mal ne saurait souffrir aucun mélange avec ce qui lui est étranger, non plus que le bien. Donc on ne peut attribuer le mal à Dieu.

4° Le mal est opposé au bien. Or, la nature ou la raison du bien consiste dans la perfection. Donc la raison du mal est dans l'imperfection. Or, il ne peut se rencontrer en Dieu, qui est véritablement parfait, aucun défaut ou imperfection [ch. 28]. Donc le mal ne peut pas exister en lui.

5° Un être est parfait selon qu'il est en acte. Donc il sera imparfait autant qu'il s'éloignera de l'acte. Donc le mal est une privation ou renferme une privation, ou n'est rien. Or, le sujet d'une privation est une puissance, et cela ne peut pas être en Dieu. Donc le mal ne peut pas s'y trouver davantage.

6° Si le bien est ce que tout être recherche, la nature de chaque être évite le mal en tant que mal. Or, ce qui est pour un être contraire à l'impulsion de son appétit naturel est forcé et en dehors de sa nature. Le mal est donc, pour tout être, violent et en dehors de sa nature, en tant que c'est pour lui un mal, quoiqu'il puisse lui être naturel sous un certain rapport, ainsi qu'il arrive dans les êtres composés. Or, Dieu n'est pas composé et il ne peut y avoir en lui rien de forcé ou qui soit en dehors de sa nature [ch. 19]. Donc le mal ne peut exister en Dieu.

Cette vérité est confirmée par les livres saints. Nous y trouvons ces

---

Si igitur malum de ipso dicatur, non dicetur participative, sed essentialiter. Sic autem malum de nullo dici potest, ut sit essentia alicujus; ei enim esse deficeret, quod bonum est, ut ostensum est (c. 37). In malitia autem non potest esse aliquid extraneum admixtum, sicut nec in bonitate. Malum igitur de Deo dici non potest.

4° Item, Malum bono oppositum est. Natura autem boni vel ratio in perfectione consistit; ergo ratio mali in imperfectione. Defectus autem vel imperfectio in Deo, qui est vere perfectus, esse non potest, ut supra (c. 28) ostensum est. In Deo igitur malum esse non potest.

5° Præterea, Perfectum est aliquid, secundum quod est actu; ergo imperfectum erit, secundum quod est deficiens ab actu. Ergo malum vel privatio est, vel privationem includit, vel nihil est. Privationis autem subjectum est potentia. Hoc autem in Deo esse non potest; igitur nec malum.

6° Præterea, Si bonum est, quod ab omnibus appetitur, igitur malum unaquæque natura refugit, in quantum hujusmodi. Quod autem est alicui contra motum naturalis appetitus, est violentum et præter naturam. Malum igitur in unoquoque est violentum et præter naturam, secundum quod est ei malum, etsi possit esse ei naturale, secundum aliquid ejus, in rebus compositis. Deus autem compositus non est, nec

paroles : *Dieu est lumière et il n'y a pas de ténèbres en lui* [Joan. I, 5]; et ailleurs : *Loin de Dieu une injuste rigueur ; loin du Tout-Puissant l'iniquité* [Job. XXXIV, 10].

CHAPITRE LX.

Dieu est le bien de tout bien

Ce qui précède montre que Dieu est le bien de tout bien. En effet :

1° La bonté d'un être est sa perfection [ch. 38]. Or Dieu, étant simplement parfait, comprend dans sa perfection toutes les perfections des êtres [ch. 28]. Donc il comprend toutes les bontés dans sa bonté, et par conséquent, il est le bien de tout bien.

2° L'être auquel on attribue une qualité par participation ne la reçoit qu'autant qu'il a quelque ressemblance avec celui auquel on la donne en vertu de son essence. On dit, par exemple, que le fer est igné, parce qu'il participe en quelque manière à la ressemblance du feu. Or, Dieu est bon par essence, et toutes les créatures sont bonnes par participation [ch. 38]. Donc si l'on dit d'un être qu'il est bon, ce n'est qu'autant qu'il a une certaine ressemblance avec la divine bonté. Donc Dieu est lui-même le bien de tout bien.

3° Comme chaque chose n'est désirable que pour une fin, et que la raison du bien consiste en ce qu'il est désirable, ce que l'on dit bon est

---

esse potest in eo violentum vel præter naturam, ut ostensum est (c. 19); malum igitur in Deo esse non potest.

Hoc etiam sacra Scriptura confirmat; dicitur enim : *Deus lux est, et tenebræ in eo non sunt ullæ* (*I Joann.* I, 5). Et : *Absit a Deo impietas et ab Omnipotente iniquitas* (*Job*, XXXIV, 10).

CAPUT XL.

Quod Deus est omnis boni bonum

Ostenditur etiam ex prædictis, quod Deus sit omnis boni bonum.

1° Bonitas enim uniuscujusque est perfectio ipsius, ut dictum est (c. 38). Deus autem, quum sit simpliciter perfectus, sua perfectione omnes rerum perfectiones comprehendit, ut ostensum est (c. 28). Sua igitur bonitate omnes bonitates comprehendit, et ita est omnis boni bonum.

2° Item, Quod per participationem dicitur aliquale, non dicitur tale, nisi in quantum habet quamdam similitudinem ejus, quod per essentiam dicitur : sicut ferrum dicitur ignitum, in quantum quamdam similitudinem ignis participat. Sed Deus est bonus per essentiam, omnia vero alia per participationem, ut ostensum est supra (c. 38). Igitur nihil dicetur bonum, nisi in quantum habet similitudinem aliquam divinæ bonitatis. Est igitur Ipse bonum omnis boni.

3° Adhuc, Quum unumquodque appeti-

nécessairement envisagé ainsi, ou parce que c'est une fin, ou parce que cela se rapporte à une fin. C'est donc de la fin dernière que tout reçoit la bonté. Or, cette fin est Dieu, comme on le prouvera plus loin [ch. 74]. Donc Dieu est le bien de tout bien.

C'est pour cela que Dieu, promettant de se montrer à Moïse, lui dit: *Je vous ferai voir tout le bien* [Exod. XXXIII, 19]. Il est encore écrit de la sagesse. *Tous les biens me sont venus avec elle* [*Sap*. VII, 11].

CHAPITRE XLI.

Dieu est le souverain bien.

La vérité que nous venons d'établir prouve encore que Dieu est le souverain bien. En effet:

1° Le bien universel l'emporte sur tout bien particulier: par exemple, le bien d'une nation est préférable au bien d'un individu; car la bonté du tout et sa perfection passent avant la bonté et la perfection de la partie. Or, la divine bonté, mise en comparaison avec tout ce qui existe, est comme le bien universel par rapport au bien particulier, puisque Dieu est le bien de tout bien, ainsi que le prouve le chapitre précédent. Donc il est lui-même le souverain bien.

---

bile sit propter finem, boni autem ratio consistat in hoc quod est appetibile, oportet quod unumquodque dicatur bonum, vel quia est finis, vel quia ordinatur ad finem. Finis igitur ultimus est a quo omnia rationem boni accipiunt. Hoc autem Deus est, ut infra probabitur (c. 74). Est igitur Deus omnis boni bonum.

Hinc est quod Dominus, suam visionem Moysi promittens, dicit : *Ego ostendam tibi omne bonum* (*Exod*. XXXIII, 19). Et dicitur de divina Sapientia : *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa* (*Sap*. VII, 11).

CAPUT XLI.

Quod Deus sit summum bonum.

Ex hoc autem ostenditur, quod Deus sit summum bonum.

1° Nam bonum universale præeminet omni bono particulari, sicut bonum gentis est melius quam bonum unius; bonitas enim totius et perfectio præeminet bonitati et perfectioni partis. Sed divina bonitas comparatur ad omnia alia, sicut universale bonum ad particulare, quum sit omnis boni bonum, ut ostensum est (cap. præced.). Est igitur Ipse summum bonum.

2° Præterea, Id quod per essentiam dicitur, verius dicitur quam id quod est per participationem dictum. Sed Deus est bonus per suam essentiam, alia vero per participationem, ut ostensum est (c. 38). Est igitur Ipse summum bonum.

3° Item, Quod est maximum in unoquoque genere est causa aliorum quæ sunt in illo genere; causa enim potior est effectu. Ex Deo autem omnia habent rationem boni, ut ostensum est (cap. præced.). Est igitur Ipse summum bonum.

2° On est plus dans la vérité en qualifiant un objet d'après son essence qu'en lui accordant une qualité par participation. Or, Dieu est bon en vertu de son essence, et les créatures ne sont bonnes que par participation [ch. 38]. Donc Dieu est lui-même le souverain bien.

3° L'être le plus grand de chaque genre est la cause des autres qui sont compris dans le même genre ; car la cause est plus considérable que l'effet. Or, c'est de Dieu que tout a reçu ce qui constitue le bien [ch. 40]. Donc il est lui-même le souverain bien.

4° De même que l'objet le plus blanc est celui qui est le moins mélangé de noir, de même celui qui est le moins mélangé de mal est le meilleur. Or, Dieu est au suprême degré exempt de tout mélange avec le mal, qui ne peut être en lui ni en acte, ni en puissance, et cela à raison de sa nature [ch. 39]. Donc il est lui-même le souverain bien.

C'est pourquoi on lit dans l'Écriture : ***Personne n'est saint comme le Seigneur*** [I *Reg.* II, 2].

CHAPITRE XLII.

Dieu est un.

Cela démontré, il est évident que Dieu doit être un. En effet :

1° Il est impossible qu'il y ait deux souverains biens ; car ce qu'on affirme par surabondance doit se trouver dans un seul être. Or, Dieu est le souverain bien [ch. 41]. Donc Dieu est un.

2° Il a été prouvé que Dieu est absolument parfait et qu'il ne lui

---

4° Amplius, Sicut albius est quod est nigro impermixtius, ita melius est quod est malo impermixtius. Sed Deus est maxime malo impermixtus, quia in eo nec actu nec potentia malum esse potest; et hoc ex sua natura competit, ut ostensum est (c. 39). Est igitur Ipse summum bonum.

Hinc est quod dicitur : *Non est sanctus, ut est Dominus* (*I Reg.* II, 2).

CAPUT XLII.

Quod Deus est unus.

Hoc autem ostenso, manifestum est Deum non esse nisi unum.

1° Non enim possibile est esse duo summa bona; quod enim per superabundantiam dicitur, in uno tantum invenitur Deus autem est summum bonum, ut ostensum est (c. 41). Deus igitur est unus.

2° Præterea, Ostensum est (c. 28) Deum omnino perfectum esse, cui nulla perfectio desit. Si igitur sunt plures dii, oportet esse plura hujusmodi perfecta. Hoc autem est impossibile; nam, si nulli eorum deest aliqua perfectio neque aliqua imperfectio ei admiscetur (quod requiritur ad hoc, quod aliquid sit simpliciter perfectum), non erit in quo adinvicem distinguantur. Impossibile est igitur plures deos ponere.

3° Item, Quod sufficienter fit, uno posito, melius est per unum fieri, quam per



manque aucune perfection [ch. 28]. Si donc il y a plusieurs dieux, il faut aussi qu'il y ait plusieurs êtres parfaits comme lui. Or, cela est impossible; car s'il ne manque à aucun d'eux aucune perfection, et qu'aucun ne soit mélangé de quelque imperfection, ce qui est indispensable pour qu'une chose soit absolument parfaite, il n'y aura rien qui serve à les distinguer entre eux. On ne peut donc admettre plusieurs dieux.

3° Une chose est meilleure si, pouvant bien être faite par un seul, elle est réellement faite par lui plutôt que par plusieurs. Or, l'ordre de l'univers est aussi bon qu'il peut être (1); car la puissance du premier agent ne fait pas défaut à la puissance qui se trouve dans les êtres pour atteindre la perfection, et tous se complètent suffisamment en les ramenant à un principe unique. Donc il n'y a pas lieu de supposer plusieurs principes.

4° Il est impossible que le mouvement unique et continu qui règle

(1) Cette proposition de saint Thomas se trouve expliquée dans sa *Somme théologique*. A cette question : Dieu peut-il rendre meilleures les choses qu'il fait ? il répond : Dieu ne peut pas rendre meilleure une chose substantiellement, mais accidentellement. Cependant, il peut simplement faire une autre chose meilleure que toutes celles qu'il a faites. En voici la raison. Il y a deux sortes de bontés dans une chose. L'une provient de l'essence même de la chose ; par exemple, il est essentiel à l'homme d'être raisonnable. Et quant à cette espèce de bonté, Dieu ne peut faire qu'une chose devienne meilleure qu'elle n'est en elle-même, quoiqu'il puisse faire une autre chose meilleure qu'elle; de même qu'il ne peut rendre plus grand le nombre quatre, car s'il devenait plus grand, ce ne serait plus le nombre quatre, mais un autre nombre. En effet, l'addition de la différence substantielle dans les définitions produit le même résultat que l'addition de l'unité dans les nombres. La seconde espèce de bonté est en dehors de l'essence de la chose : ainsi, il est bon pour l'homme d'être vertueux ou sage; et, quant à cette bonté, Dieu peut rendre meilleures les choses qu'il a faites. Néanmoins, il est permis de dire simplement que Dieu peut produire d'autres êtres meilleurs que ceux qu'il a créés.

Le saint Docteur, pour répondre à la troisième objection, tire cette conséquence : L'univers, en supposant ce qui existe, ne peut être meilleur, parce que l'ordre établi par Dieu entre tous les êtres est très convenable, et que dans cet ordre consiste le bien de l'univers. En effet, si l'un des êtres devenait meilleur, la proportion qui maintient l'ordre entre eux serait détruite; de même que si une corde était plus tendue qu'il ne faut, la harpe cesserait de rendre des sons harmonieux. Cependant, Dieu pourrait créer d'autres êtres, ou bien en ajouter à ceux qu'il a déjà créés; et dans ce sens, l'univers deviendrait meilleur (I, p., q. 25, a. 6).

---

multa. Sed rerum ordo est, sicut melius potest esse. Non enim potentia agentis primi deest potentiæ, quæ est in rebus ad perfectionem. Sufficienter autem omnia complentur, reducendo ad unum primum principium. Non est igitur ponere plura principia.

4° Amplius, Impossibile est unum motum continuum et singula regulantem, a pluribus motoribus esse. Nam, si simul movent, nullus eorum est perfectus motor, sed omnes se habent loco unius perfecti motoris; quod non competit in primo motore; perfectum enim est prius imperfecto. Si autem non simul movent, quilibet eorum est quandoque movens et quandoque non; ex quo sequitur quod motus non est continuus neque regularis; motus enim continuus et unus est ab uno motore. Motor etiam, qui non semper movet, irregulariter

chaque chose soit produit par plusieurs moteurs. En effet, s'ils impriment le mouvement en même temps, aucun d'eux n'est un moteur parfait, mais tous ensemble tiennent lieu d'un seul moteur parfait : ce qui ne saurait convenir au premier moteur ; car le parfait est avant l'imparfait. Si, au contraire, ils n'impriment pas le mouvement ensemble, chacun d'eux est tantôt en action et tantôt en repos. Il en résulte que le mouvement n'est ni continu ni régulier ; car le mouvement continu et unique vient d'un seul moteur, et le moteur qui ne meut pas toujours meut irrégulièrement, comme on le voit dans les moteurs inférieurs, pour lesquels le mouvement, violent et rapide dans le principe, se relâche vers la fin, tandis que c'est l'opposé pour le mouvement naturel (2). Or, le premier mouvement est un et continu, ainsi que les philosophes l'ont prouvé (3). Donc le moteur qui le produit doit être un.

5° La substance corporelle se rapporte à la substance spirituelle comme à son bien ; car cette bonté est plus complète, à laquelle la substance corporelle tend à s'assimiler, puisque tout ce qui existe désire atteindre le meilleur, autant que cela est possible. Or, on trouve que tous les mouvements de la créature corporelle se réduisent à un premier mouvement unique, au-delà duquel il n'en existe point d'autre premier que l'on ramène à lui d'aucune manière. Donc il n'y a point, en dehors de la substance spirituelle qui est la fin du mouvement premier, d'autre substance qui ne revienne pas à elle-même. Or, c'est ce que nous entendons désigner sous le nom de Dieu. Donc il n'y a qu'un seul Dieu.

(2) Le mouvement naturel, c'est à-dire celui qui est déterminé par les lois générales et constantes de la nature est régulier et conserve toujours la même intensité.

(3) Est considerandum, si possit aliquis continuus motus esse necne ; et si possit quisnam hic sit et quisnam motuum primus sit. Etenim si motum quidem semper esse necesse est, primus autem hic, atque continuus est. Patet id quod primum movet, hoc sane motu movere, quem unum et eumdem, et continuum ac primum esse necesse est (Arist. *Phys.* VIII, c. 7).

---

invenitur movere, sicut patet in motoribus inferioribus, in quibus motus violentus in principio intenditur et in fine remittitur ; motus autem naturalis e converso. Sed primus motus est unus et continuus, ut a philosophis probatum est (Physic. VIII, c. 7). Ergo oportet ejus motorem esse unum.

5° Adhuc, Substantia corporalis ordinatur ad spiritualem, sicut ad suum bonum. Nam illa bonitas est plenior, cui corporalis substantia intendit assimilari ; quum omne quod est desideret optimum, quantum possibile est. Sed omnes motus corporalis creaturæ inveniuntur reduci ad unum primum, præter quem non est alius primus, qui nullo modo reducatur in ipsum. Ergo, præter substantiam spiritualem, quæ est finis primi motus, non est aliqua quæ non reducatur in ipsam. Hoc autem nomine Dei intelligimus. Non est igitur nisi unus Deus.

6° Amplius, Omnium diversorum ordinatorum ad invicem ordo ad invicem est propter ordinem ad aliquid unum ; sicut ordo partium

6° L'ordre qui existe entre tous les êtres divers, qui sont mis en rapport les uns avec les autres, a pour cause l'ordre qui les rattache à un être unique. Par exemple, l'ordre qu'on aperçoit entre les parties d'une armée résulte du rapport de l'armée entière avec son général. En effet, si des êtres divers sont unis entre eux par une certaine disposition, cela ne provient pas de leurs propres natures qui causent cette diversité, parce qu'elles établiraient plutôt une distinction entre eux; ni des divers ordonnateurs, car ils ne pourraient pas rechercher d'eux-mêmes, et en tant qu'ils sont divers, un ordre unique. Ainsi, ou l'ordre qui rattache plusieurs êtres les uns aux autres est accidentel, ou il faut le rapporter à un premier ordonnateur unique qui dispose tous les autres êtres en raison de la fin qu'il veut atteindre. Or, nous trouvons qu'il existe quelque rapport entre toutes les parties de ce monde, en tant que les unes reçoivent l'aide des autres. Nous en avons un exemple dans les corps inférieurs, qui sont mis en mouvement par les supérieurs, et ceux-ci par les substances incorporelles, comme on le voit par ce qui a été dit [ch. 13]. Cet effet n'est pas un accident, puisqu'il persévère toujours, du moins dans la plus grande partie des êtres. Donc tout ce monde n'a qu'un seul ordonnateur et un administrateur unique. De plus, il n'y a pas d'autre monde que celui-ci. Donc il n'y a pour gouverner toutes choses qu'un seul être que nous appelons Dieu.

7° S'il y a deux êtres qui aient l'un et l'autre une existence nécessaire, ils doivent avoir pour point de ressemblance la même raison de cette nécessité d'être. Il faudra donc les distinguer par une addition, qui sera faite ou seulement à l'un d'eux ou à tous les deux ensemble; et il en résultera ou que l'un d'eux sera composé, ou qu'ils le seront tous deux. Or, rien de ce qui est composé n'existe nécessairement par

exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem. Nam, quod aliqua diversa ad invicem in habitudine aliqua uniuntur, non potest esse ex propriis naturis secundum quod sunt diversa, quia ex hoc magis distinguerentur. Nec potest esse ex diversis ordinantibus, quia non posset esse, quod unum ordinem intenderent ex seipsis, secundum quod sunt diversi. Et sic vel ordo multorum ad invicem est per accidens, vel oportet reducere ad aliquid primum unum, scilicet ordinans, quod ad finem quem intendit omnia alia ordinat. Omnes autem partes hujus mundi inveniuntur ordinatæ ad invicem, secundum quod quædam a quibusdam juvantur; sicut corpora inferiora moventur per superiora, et hæc per substantias incorporeas, ut ex prædictis [c. 13] patet. Sed hoc non est per accidens, quum sit semper vel in majori parte. Igitur totus hic mundus non habet nisi unum ordinatorem et gubernatorem. Sed præter hunc mundum non est alius. Non est igitur nisi unus omnium rerum gubernator, quem Deum dicimus.

7° Adhuc, Si sint duo quorum utrumque est necesse esse, oportet quod conveniant in intentione necessitatis essendi. Oportet igitur quod distinguantur per aliquid quod additur vel uni tantum vel utrique;

soi-même, ainsi qu'on l'a démontré plus haut [ch. 18]. Il est donc impossible qu'il y ait plusieurs êtres ayant chacun une existence nécessaire, et par conséquent plusieurs dieux.

8° Ce qui constitue la différence des êtres ayant en commun, comme on le prétend, la nécessité de leur existence, est en quelque manière indispensable pour rendre cette nécessité complète ou ne l'est pas du tout.

Si cette différence n'est pas indispensable, c'est donc quelque chose d'accidentel, parce qu'on doit considérer comme accident tout ce qui survient dans un objet sans modifier son être. Donc cet accident reconnaît une cause. Donc cette cause est, ou l'essence de l'être qui existe nécessairement, ou quelque autre chose. Si c'est son essence, comme cette essence est pour lui la nécessité même d'exister [ch. 16], la nécessité d'exister sera la cause de l'accident. Or, nous trouvons dans chacun d'eux la même nécessité d'exister. Donc chacun d'eux aura aussi cet accident, qui conséquemment ne pourra pas servir à les distinguer.

Si, au contraire, la cause de cet accident est autre chose que l'essence, en supposant que cette autre chose n'existât pas, l'accident n'existerait pas non plus; et si cet accident n'existait pas, la distinction dont on a parlé disparaîtrait. Donc, si cette autre chose n'existait pas, les deux êtres que l'on suppose comme existant nécessairement ne seraient pas deux, mais se réduiraient à un seul. Donc l'être propre à chacun d'eux dépend d'un autre, et par conséquent, ni l'un ni l'autre n'existe nécessairement par soi-même.

Si la différence qui les distingue est indispensable pour compléter

---

et sic oportet vel alterum vel utrumque esse compositum. Nullum autem compositum est necesse esse per seipsum, sicut supra (c. 18) ostensum est. Impossibile est igitur esse plura, quorum utrumque sit necesse esse; et sic nec plures deos.

8° Amplius, Illud in quo differunt (ex quo ponuntur convenire in necessitate essendi), aut requiritur ad complementum necessitatis essendi aliquo modo, aut non.

Si non requiritur, ergo est aliquid accidentale, quia omne quod advenit rei, nihil faciens ad esse ipsius, est accidens. Ergo hoc accidens habet causam; aut ergo essentiam ejus, quod est necesse esse, aut aliquid aliud. Si essentiam ejus, quum ipsa necessitas essendi sit essentia ejus, ut ex dictis (c. 16) patet, necessitas essendi erit causa illius accidentis. Sed necessitas essendi invenitur in utroque; ergo utrumque habebit illud accidens; et sic non distinguentur secundum illud. Si autem causa illius accidentis sit aliquid aliud, nisi illud aliud esset, non esset hoc accidens; et nisi hoc accidens esset, distinctio prædicta non esset. Ergo nisi esset illud aliud, ista duo, quæ ponuntur necesse esse, non essent duo, sed unum. Ergo esse proprium utriusque est dependens ab altero; et sic neutrum est necesse esse per seipsum.

Si autem illud, in quo distinguuntur, sit necessarium ad necessitatem essendi complendam, aut hoc erit quia illud includitur in ratione necessitatis essendi, sicut *animatum* includitur in diffinitione *animalis*; aut hoc erit quia necessitas essendi specificatur



la nécessité de leur existence, ce sera ou parce que ce qui la constitue se trouvera compris dans la raison de cette nécessité : comme, par exemple, ***être animé*** est renfermé dans la définition de l'***animal;*** ou parce qu'elle spécifiera la nécessité d'être, de même que l'***animal*** se complète par le raisonnable.

Dans le premier cas, partout où se rencontrera la nécessité d'être, devra aussi se rencontrer ce qui est compris dans sa raison : par exemple, s'il convient à quelque chose d'être ***animal***, il lui convient aussi, par là même, d'être ***animé***. Par conséquent, comme on attribue en même temps la nécessité d'exister aux deux êtres dont il s'agit, on ne pourra s'en servir pour les distinguer.

Dans le second cas, on retombe dans la même impossibilité ; car la différence, spécifiant le genre, ne complète pas sa raison, mais elle lui donne l'être en acte. En effet, la raison du terme ***animal*** est complète avant l'addition du terme ***raisonnable***. Cependant l'animal ne peut être en acte s'il n'est raisonnable ou privé de raison. Si donc quelque chose complète la nécessité d'exister, c'est quant à l'être en acte et non quant à la raison de cette nécessité ; ce qui ne se peut pour deux raisons : d'abord parce que la quiddité de ce qui existe nécessairement n'est autre que son être [ch. 22]; en second lieu, parce qu'il en résulterait que ce qui est nécessaire arriverait à être par le moyen d'un autre, ce qu'on ne saurait admettre. Il est donc impossible de supposer plusieurs êtres dont chacun existerait nécessairement par soi-même.

9° S'il y a deux dieux, on leur donne le nom de ***Dieu*** dans le même sens ou bien par équivoque. Si c'est par équivoque (4), cela se trouve

(4) Voir la note 1 du chap. XXXIII.

---

per illud, sicut *animal* completur per rationale.

Si primo modo, oportet quod ubicumque sit necessitas essendi, sit illud quod in ejus ratione dicitur; sicut cuicumque convenit *animal* convenit *animatum*. Et sic, quum ambobus prædictis attribuatur necessitas essendi, secundum illud distingui non poterunt.

Si autem secundo modo, hoc iterum esse non potest; nam differentia specificans genus non complet generis rationem, sed per eam acquiritur generi esse in actu; ratio enim *animalis* completa est ante additionem *rationalis*. Sed non potest esse animal actu, nisi sit rationale vel irrationale. Sic ergo aliquid complet necessitatem essendi quantum ad esse in actu, et non quantum ad intentionem necessitatis essendi; quod est impossibile propter duo : Primo, quia ejus quod est necesse esse, sua quidditas est suum esse, ut supra (c. 22) probatum est; secundo, quia sic ipsi, quod est necesse esse, acquireretur esse per aliquid aliud; quod est impossibile. Non est ergo possibile ponere plura, quorum quodlibet sit necesse esse per seipsum.

9° Adhuc, Si sunt duo dii, aut hoc nomen *Deus* de utroque prædicatur univoce aut æquivoce Si æquivoce, hoc est præter

en dehors de la question présente; car rien n'empêche de donner, à n'importe quel objet, quelque nom que ce soit par équivoque, si l'usage le permet. Si, au contraire, on leur donne ce nom dans le même sens, on doit le leur appliquer suivant la même manière d'être, et par conséquent, il y a dans tous les deux une nature unique quant à la manière d'être. Cette nature se trouvera donc dans tous les deux sous le rapport d'un être unique ou sous le rapport de deux êtres différents. Dans le premier cas, ils ne seront pas deux, mais seulement un; car deux objets ne peuvent avoir un être unique s'ils sont substantiellement distincts. S'il y a, au contraire, dans chacun d'eux un être différent, ni l'un ni l'autre ne sera sa quiddité ou son être: ce qui est nécessaire en Dieu [ch. 22]. Donc ni l'un ni l'autre ne sera ce que nous comprenons sous le nom de Dieu, et par conséquent on ne peut supposer deux dieux.

10° Il répugne que rien de ce qui convient à tel être déterminé, en tant qu'il est cet être déterminé, convienne aussi à un autre; car l'existence singulière d'une chose ne se trouve dans aucune autre que dans cette chose singulière elle-même. Or, la nécessité d'être convient à ce *qui est nécessairement*, en tant que le sujet *a cet être déterminé*. Donc il est impossible qu'elle convienne à quelque autre. Ainsi il ne peut exister plusieurs êtres ayant tous une existence nécessaire, et par conséquent il est impossible qu'il y ait plusieurs dieux.

La mineure se prouve ainsi: Si l'être dont l'existence est nécessaire n'est pas cet être déterminé, en tant qu'il existe nécessairement, il en résulte que la désignation de son être n'a rien de nécessaire en

---

intentionem præsentem; nam nihil prohibet rem quamlibet quolibet nomine æquivoce nominari, si usus loquentium admittat. Si autem dicatur univoce, oportet quod de utroque prædicetur secundum unam rationem; et sic oportet quod in utroque sit una natura secundum rationem. Aut igitur hæc natura est in utroque secundum unum esse, aut secundum aliud et aliud. Si secundum unum, ergo non erunt duo, sed unum tantum; duorum enim non est unum esse, si substantialiter distinguantur. Si autem est aliud et aliud esse in utroque, ergo neutrum erit sua quidditas vel suum esse; sed hoc oportet in Deo ponere, ut probatum est (c. 22); ergo neutrum illorum duorum est hoc, quod intelligimus nomine Dei. Sic igitur impossibile est ponere duos deos.

10° Amplius, Nihil eorum quæ conveniunt huic signato, in quantum est hoc signatum, possibile est alii convenire; quia singularitas alicujus rei non inest alteri præter ipsum singulare. Sed ei quod est necesse esse, sua necessitas essendi convenit, in quantum habet esse hoc signatum. Ergo impossibile est quod alicui alteri conveniat. Et sic est impossibile quod sint plura quorum quodlibet sit necesse esse; et per consequens impossibile est esse plures deos.

Probatio mediæ: Si enim illud quod est necesse esse, non est hoc signatum in quantum est necesse esse, oportet quod designatio sui esse non sit necessaria secundum se, sed ex aliquo dependeat. Unumquodque autem, secundum quod est actu, est distinctum ab omnibus aliis; quod est esse hoc signatum. Ergo quod est ne-

elle-même, mais dépend de quelque autre. Or, tout être, selon qu'il est en acte, est distinct de tous les autres; et c'est là précisément ce qu'on entend par *être déterminé*. Donc ce qui est nécessairement dépend d'un autre en tant qu'être en acte; ce qui est opposé à la notion de l'être nécessaire. Donc ce qui a une existence nécessaire n'est tel qu'en tant qu'il est déterminé.

11° La nature représentée par le nom de *Dieu* est individualisée dans ce Dieu par elle-même ou par quelque autre chose. Si c'est par autre chose, il y aura nécessairement composition. Si c'est par elle-même, il est impossible qu'elle convienne à un autre être; car ce qui est le principe de l'individualité ne peut être commun à plusieurs. Donc il ne peut exister plusieurs dieux.

12° S'il y a plusieurs dieux, la nature divine ne peut être unique dans chacun d'eux. Donc elle doit être distinguée dans chacun d'eux par quelque signe particulier. Or, cela est impossible, parce que la nature divine n'admet ni addition, ni différence essentielle ou accidentelle [ch. 23-24]. Elle n'est pas non plus la forme d'une certaine matière, en sorte qu'elle se trouve divisée par la division de la matière. Donc il ne peut y avoir plusieurs dieux.

13° L'être abstrait est unique. Par exemple, si l'on considère la blancheur comme abstraite, elle sera unique. Or, Dieu est l'être abstrait par essence, puisqu'il est à lui-même son être [ch. 22]. Donc il ne peut exister qu'un seul Dieu.

14° L'être propre de chaque chose est unique. Or, Dieu est à lui-même son être [ch. 22]. Donc il ne peut exister qu'un seul Dieu.

15° Une chose a l'être de la même manière qu'elle possède l'unité.

---

cesse esse dependet ab alio, quantum ad hoc quod est esse in actu; quod est contra rationem ejus quod est necesse esse. Oportet igitur quod id quod est necesse esse, sit necesse secundum hoc quod est signatum.

11° Adhuc, Natura significata hoc nomine *Deus*, aut est per seipsam individuata in hoc Deo, aut per aliquid aliud. Si per aliud, oportet quod ibi sit compositio; si per seipsam, ergo impossibile est quod alteri conveniat. Illud enim quod est individuationis principium, non potest esse pluribus commune. Impossibile est igitur esse plures deos.

12° Amplius, Si sunt plures dii, oportet quod natura deitatis non sit una numero in utroque. Oportet igitur esse aliquid distinguens naturam divinam in hoc et illo; sed hoc est impossibile, quia natura divina non recipit additionem neque differentiam essentialium, neque accidentalium, ut supra (c. 23 et 24) ostensum est; nec etiam divina natura est forma alicujus materiæ, ut possit dividi ad materiæ divisionem. Impossibile est igitur esse plures deos.

13° Item, Esse abstractum est unum tantum; ut albedo, si esset abstracta, esset una tantum. Sed Deus est ipsum esse abstractum, quum sit suum esse, ut probatum est supra (c. 22). Impossibile est igitur esse, nisi unum, Deum.

14° Item, Esse proprium cujuslibet rei est tantum unum; sed Deus est esse suum, ut probatum est supra (c. 22). Impossibile igitur est esse, nisi unum, Deum.

15° Adhuc, Secundum hunc modum res

C'est ce qui fait que chaque chose répugne autant qu'elle le peut à être divisée, de peur d'arriver par là au non-être. Or, l'être est surtout la propriété de la nature divine. Donc on doit trouver en elle l'unité la plus parfaite. Donc, par conséquent, on ne peut en aucune façon la distinguer en plusieurs.

16° Nous voyons que dans chaque genre la multitude procède de l'unité. C'est pourquoi l'on trouve dans quelque genre que ce soit un premier être qui est la mesure ou le type de tous ceux qu'il comprend dans son étendue. Donc tous les êtres qui se réunissent dans un genre unique doivent dépendre d'un certain être unique. Or, tout ce qui existe se réunit dans l'être. Donc il y a nécessairement un être absolument unique qui est le principe de toute chose, et cet être est Dieu.

17. Dans tout gouvernement, celui qui préside désire l'unité. C'est ce qui fait qu'entre tous les gouvernements le plus parfait est la monarchie ou la royauté. On voit également qu'il y a une seule tête pour plusieurs membres; et cela nous montre avec évidence que celui qui gouverne doit avoir l'unité. Il faut donc admettre de même et confesser simplement un seul Dieu, qui est la cause de tous les êtres.

Nous pouvons appuyer la démonstration de l'unité de Dieu par l'autorité des livres sacrés : ***Ecoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est le Dieu unique*** [Deuter. VI, 4]. ***Tu n'auras pas de dieux étrangers en ma présence*** [Exod. XX, 3]. ***Il y a un seul Seigneur et une seule foi*** [Ephés. IV, 5].

Cette vérité détruit l'erreur des Gentils, qui font profession d'admettre une multitude de dieux. Plusieurs cependant, parmi eux, ont en-

---

habent esse, quo possident unitatem. Unde unumquodque suæ divisioni pro posse repugnat, ne per hoc in non-esse tendat. Sed divina natura est potissime habens esse. Est igitur in ea maxima unitas; nullo igitur modo in plura distinguitur.

16° Amplius, In unoquoque genere videmus multitudinem ab unitate procedere; et ideo, in quolibet genere, invenitur unum primum, quod est mensura omnium, quæ in illo genere inveniuntur. Quorumcumque igitur invenitur in aliquo uno genere convenientia, oportet quod ab aliquo uno dependeant. Sed omnia in esse conveniunt. Oportet igitur esse unum tantum, quod sit rerum omnium principium; quod est Deus.

17° Item, In quolibet principatu, ille qui præsidet unitatem desiderat. Unde, inter principatus, est potissima monarchia sive regnum; multorum etiam membrorum unum est caput. Ac per hoc evidenti signo apparet ei, cui convenit principatus, unitatem deberi. Unde et Deum, qui est omnium causa, oportet unum similiter constituere et simpliciter confiteri.

Hanc autem ostensionem divinæ unitatis etiam ex sacris eloquiis accipere possumus. Nam dicitur : *Audi, Israel; Dominus Deus noster, Dominus unus est* (*Deuter.* VI, 4). Et : *Non habebis deos alienos coram me* (*Exod.* XX, 3). Et : *Unus Dominus, una fides, etc.* (*Ephes.* IV, 5).

Hac autem veritate repelluntur Gentiles, deorum multitudinem confitentes; quamvis plures eorum unum deum summum esse dicerent, a quo omnes alios, quos deos nominabant, creatos esse asserebant, omnibus substantiis sempiternis divinitatis nomen adscribentes, et præcipue ratione sapientiæ

seigné qu'il y a un seul dieu suprême et créateur de tous les autres qu'ils appellent également dieux. Ils ont accordé le nom qui convient à la Divinité à toutes les substances qui ne doivent pas finir, et cela principalement parce qu'ils leur attribuaient la sagesse, le bonheur et le gouvernement du monde. Nous trouvons la même manière de parler dans la Sainte-Ecriture, qui appelle *dieux* les saints anges ou même des hommes et des juges. On peut citer pour exemples ces passages : *Il n'y en a point parmi les dieux qui soit semblable à vous, Seigneur* [Ps. LXXXV, 8]; et encore : *J'ai dit : Vous êtes des dieux* [Ps. LXXXI, 6]; et beaucoup d'autres semblables répandus dans les livres inspirés.

Nous voyons aussi combien sont ennemis de cette vérité les Manichéens, qui admettent deux premiers principes, dont l'un n'est pas la cause de l'autre. Les Ariens l'ont également combattue lorsque, se voyant forcés par l'autorité de l'Écriture de confesser que le Fils est vrai Dieu, ils ont enseigné que le Père et le Fils sont deux dieux distincts et non pas un seul.

CHAPITRE XLIII.

Dieu est infini.

Puisque, selon le sentiment des philosophes, l'infini résulte de la quantité (1), on ne saurait attribuer à Dieu l'infinité, à raison de la

(1) Atqui Melissus id quod est infinitum asserit esse (principium). Id ergo quod est, quantitas est quædam. Infinitum enim in quantitate nimirum est. Substantia autem infi-

---

et felicitatis et rerum gubernationis. Quæquidem consuetudo loquendi etiam in sacra Scriptura invenitur, dum sancti Angeli aut etiam homines vel judices *dii* nominantur, sicut illud : *Non est similis tui in diis, Domine* (*Psalm.* LXXXV, 8). Et alibi : *Ego dixi : Dii estis* (*Psalm.* LXXXI, 6). Et multa hujusmodi per varia Scripturæ loca inveniuntur.

Unde magis huic veritati videntur contrarii Manichæi, duo prima principia ponentes, quorum alterum alterius causa non sit. Hanc etiam veritatem Ariani suis erroribus impugnaverunt, dum confitentur Patrem et Filium non unum, sed plures deos esse, quum tamen Filium verum Deum auctoritatibus Scripturæ credere cogantur.

CAPUT XLIII.

Quod Deus est infinitus.

Quum autem infinitum quantitatem sequatur, ut philosophi tradunt (Physic. I, c. 2, III, c. 6), non potest infinitas Deo attribui ratione multitudinis, quum ostensum sit (c. 42) solum unum Deum esse, nullamque in eo compositionem vel partium vel accidentium inveniri. Secundum etiam quantitatem continuam, infinitus dici non potest, quum ostensum sit (c. 20) eum incorporeum esse. Relinquitur igitur investigare an, secundum spiritualem magnitudinem, esse infinitum conveniat.

multitude, puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu, qui n'admet aucune composition de parties ou d'accidents [ch. 42]. On ne peut pas dire davantage qu'il est infini comme quantité continue; car il est incorporel [ch. 20]. Il reste donc à rechercher s'il est infini comme grandeur spirituelle.

On considère cette grandeur spirituelle sous deux rapports, quant à la puissance et quant à la bonté ou état complet de sa propre nature. On dit, en effet, qu'une chose est plus ou moins blanche, selon que sa blancheur est plus ou moins complète. On apprécie aussi la grandeur de la vertu par la grandeur de l'action. Parmi ces grandeurs, l'une est la conséquence de l'autre; car par cela même qu'un être est en acte, il est actif, et le degré dans lequel il se complète dans son acte détermine le degré atteint par la grandeur de sa vertu; d'où il suit qu'on regarde comme grandes les choses spirituelles, suivant le degré dans lequel elles se complètent. C'est ce qui fait dire à saint Augustin que, *parmi les choses dont la grandeur ne se mesure pas par la masse, celle-là est la plus grande, qui est la meilleure quant à l'être* (2).

Nous avons donc à démontrer que Dieu est infini dans ce genre de grandeur; car nous ne prenons pas le terme d'infini dans le sens de privation, comme on le fait pour la quantité des dimensions ou des nombres, qui, par elle-même, doit avoir un terme. C'est pour cela que

nita, aut qualitas, aut effectus infinitus esse non potest, nisi per accidens, si simul et quanta sint quædam. Infiniti namque ratio quantitate utitur, non substantia, non qualitate (Arist. *Phys.* I, c. 2).

Infinitum id est cujus semper aliquid extra ratione quantitatis accipi potest (id. ibid. III, c. 6).

(2) In rebus spiritualibus, cum minor majori adhærescit, sicut creatura creatori, illa fit major quam erat, non ille. In iis enim quæ non mole magna sunt, hoc est majus esse quod est melius esse. Melior autem fit spiritus alicujus creaturæ cum adhæret creatori quam si non adhæreat, et ideo etiam major quia melior. *Qui ergo adhæret Domino, unus spiritus est* (I *Cor.*, c. VI, v. 17). Sed tamen Dominus non ideo fit major, quamvis fiat ille qui adhæret Domino (*De Trinit.* lib. VI, c. 8).

Quæquidem spiritualis magnitudo quantum ad duo attenditur, scilicet quantum ad potentiam, et quantum ad propriæ naturæ bonitatem sive completionem. Dicitur enim aliquid magis vel minus album, secundum modum quo in eo sua albedo completur. Pensatur etiam magnitudo virtutis ex magnitudine actionis vel factorum. Harum autem magnitudinum una aliam consequitur; nam ex hoc ipso, quod aliquid in actu est, activum est. Secundum igitur modum quo in actu suo completur, est modus magnitudinis suæ virtutis. Et sic relinquitur res spirituales magnas dici secundum modum suæ completionis. Nam et Augustinus (de Trinit. VI, 8) dicit : Quod in his, quæ non mole magna sunt, hoc est majus esse, quod est melius esse.

Ostendendum est igitur, secundum hujusmodi magnitudinis modum Deum infinitum esse; non enim sic, ut infinitum privative accipiatur, sicut in quantitate dimensiva vel numerali; nam hujusmodi quantitas nata est finem habere. Unde secundum subtrac-

si l'on qualifie d'infinis (3) certains êtres, c'est à raison de la soustraction de ce qu'ils doivent naturellement avoir; et il en résulte que pour eux le terme d'infini ne signifie autre chose que l'imperfection. En Dieu, au contraire, on ne conçoit que l'infini négatif, parce que sa perfection n'a ni terme ni fin; mais il est souverainement parfait, et par conséquent, on doit le considérer comme infini. En effet:

1° Tout ce qui est fini quant à sa nature appartient à un certain genre. Or, Dieu n'est en aucun genre [ch. 25]; mais sa perfection renferme les perfections de tous les genres [ch. 28]. Donc il est infini.

2° Tout acte inhérent à un être est terminé par l'être dans lequel il se trouve; car ce qui est dans un être y est suivant le mode du sujet. Donc l'acte qui n'est dans aucun être n'est terminé d'aucune manière. Si la blancheur, par exemple, existait par elle-même, sa perfection ne se terminerait en elle qu'autant qu'elle aurait tout ce qu'on peut posséder de la perfection de la blancheur. Or, Dieu est un acte qui n'existe en aucune façon dans un autre, parce qu'il n'est pas une forme attachée à la matière [ch. 26, 27]. Son être n'est pas non plus inhérent à une certaine forme ou à une certaine nature, puisqu'il est à lui-même son être [ch. 21]. Il faut donc conclure qu'il est infini.

3° On trouve parmi les êtres quelque chose seulement à l'état de puissance, comme la matière première; quelque chose à l'état d'acte pur, c'est-à-dire Dieu [ch. 6]; enfin quelque chose qui est tout à la fois en acte et en puissance: tels sont tous les autres êtres. Or, comme la puissance n'est ainsi dénommée que relativement à l'acte, elle ne peut pas excéder cet acte, ni appliquée à chacun des êtres, ni simple-

(3) Le terme d'*infini* est pris ici dans le même sens que *non fini* ou *non complet*.

---

tionem eorum, quæ sunt nata habere, infinita dicuntur. Propter hoc in eis infinitum imperfectionem significat. Sed in Deo, infinitum negative tantum intelligitur; quia nullus est perfectionis suæ terminus vel finis; sed est summe perfectum. Et sic Deo infinitum attribui debet.

1° Omne namque quod secundum suam naturam finitum est, ad generis alicujus rationem determinatur. Deus autem non est in aliquo genere (c. 25); sed ejus perfectio omnium generum perfectiones continet, ut supra (c. 28) ostensum est; est igitur infinitus.

2° Adhuc, Omnis actus alteri inhærens terminationem recipit ex eo in quo est; quia quod est in altero est in eo per modum recipientis. Actus igitur in nullo exsistens, nullo terminatur: utputa si albedo esset per se existens, perfectio albedinis in ea non terminaretur, quominus haberet quidquid de perfectione albedinis haberi potest. Deus autem est actus nullo modo in alio exsistens; quia non est forma in materia, ut probatum est (c. 26 et 27), nec esse suum inhæret alicui formæ vel naturæ, quum ipse sit suum esse, ut supra (c. 21) ostensum est. Relinquitur ergo ipsum esse infinitum.

3° Adhuc, In rebus invenitur aliquid quod est potentia tantum, ut materia prima; aliquid quod est actus tantum, ut Deus, sicut supra ostensum est (c. 6); aliquid quod est actu et potentia, ut res cæte-

ment par elle-même. Si donc la matière première est infinie en tant que potentielle, Dieu, qui est un acte pur, est aussi infini dans son actualité.

4° Un acte est d'autant plus parfait qu'il est moins mélangé de puissance. C'est pourquoi tout acte mélangé de puissance est limité quant à sa perfection. Celui, au contraire, dans lequel on ne rencontre aucune espèce de puissance, possède une perfection sans bornes. Or, Dieu est un acte pur, qui n'admet pas de puissance [ch. 16]. Donc il est infini.

5° L'être lui-même, considéré absolument, est infini ; car il peut se communiquer à l'infini et d'une infinité de manières. Si donc l'être d'une chose est fini, il est nécessairement limité par une autre chose, qui est en quelque manière sa cause ou son sujet. Or, l'être divin ne peut reconnaître aucune espèce de cause. Il n'existe pas non plus de sujet de cet être, puisque Dieu est à lui-même son être. Donc son être est infini, et par conséquent, il est infini lui-même.

6° Tout être qui possède quelque perfection est d'autant plus parfait qu'il participe à cette perfection d'une manière plus complète. Or, il ne peut se trouver, on ne saurait même imaginer qu'une perfection soit possédée plus complétement que par celui qui est parfait en vertu de son essence, et dont l'être n'est pas différent de sa bonté ; et cet être est Dieu. Donc on ne peut concevoir un être meilleur ni plus parfait que Dieu. Donc il est infini dans sa bonté.

7° Notre intelligence s'étend jusqu'à l'infini (4) dans ses conceptions.

(4) Le terme d'*infini* ne signifie pas autre chose ici que l'*indéfini*.

---

ræ. Sed potentia, quum ducatur ad actum, non potest actum excedere, sicut nec in unoquoque, ita nec simpliciter. Quum igitur materia prima sit infinita in sua potentialitate, relinquitur quod Deus, qui est actus purus, sit infinitus in sua actualitate.

4° Item, Tanto actus aliquis est perfectior, quanto minus habet potentiæ permixtum. Unde omnis actus, cui permiscetur potentia, habet terminum suæ perfectionis ; cui autem non permiscetur aliqua potentia, est absque termino perfectionis. Deus autem est actus purus absque potentia, ut supra (c. 16) ostensum est. Est igitur infinitus.

5° Amplius, Ipsum esse, absolute consideratum, infinitum est. Nam ab infinitis, et modis infinitis participari possibile est. Si igitur alicujus esse sit finitum, oportet quod limitetur esse illud per aliquid aliud, quod sit aliqualiter causa illius esse vel receptivum ejus ; sed esse divini non potest esse aliqua causa, quia ipse est necesse esse per seipsum, nec esse ejus est receptivum, quum ipse sit suum esse ; ergo esse suum est infinitum, et Ipse infinitus.

6° Adhuc, Omne quod habet aliquam perfectionem, tanto est perfectius, quanto illam perfectionem magis et plenius participat. Sed non potest esse aliquis modus nec etiam cogitari, quo plenius habeatur aliqua perfectio, quam ab eo, quod per suam essentiam est perfectum, et cujus esse est sua bonitas. Hoc autem Deus est ; nullo igitur modo potest cogitari aliquid melius vel perfectius Deo. Est igitur infinitus in bonitate.

Nous en avons une preuve en ce que, étant donnée une quantité finie, quelle qu'elle soit, elle peut en concevoir une plus grande. Ce rapport de notre intelligence avec l'infini serait vain s'il n'existait rien d'intelligible qui fût infini. Il est donc nécessaire qu'il y ait un être intelligible infini, et celui-là doit être le plus grand de tous. Or, cet être, nous l'appelons Dieu. Donc Dieu est infini.

8° L'effet ne peut avoir plus d'étendue que sa cause. Or, notre intelligence ne peut venir que de Dieu, cause première de tous les êtres. Donc elle ne peut rien concevoir qui soit plus grand que Dieu. Si donc elle peut concevoir un être plus grand que tout être fini, il en faut conclure que Dieu est infini.

9° L'essence finie ne peut recevoir en elle une vertu infinie; car chacun des êtres agit suivant sa forme, qui est ou son essence ou une partie de cette essence. Or, la vertu désigne le principe de l'action; et Dieu n'a pas une vertu active finie, puisqu'il meut pendant une durée infinie; ce qui n'appartient qu'à une vertu également infinie, comme nous l'avons démontré [ch. 20]. Donc l'essence de Dieu est infinie (5).

Cet argument est pris dans le sentiment de ceux qui admettent l'éternité du monde. En la rejetant, on ne fait que confirmer davantage l'opinion qui regarde la vertu divine comme infinie. En effet, un agent fait paraître d'autant plus de force dans son action que la puissance qu'il détermine à l'acte en est plus éloignée. Par exemple, il est be-

(5) Est quædam æterna immobilisque substantia et a sensibilibus separata. Nec ullam magnitudinem possibile est hanc substantiam habere; verum impartibilis indivisibilisque est, nam infinito tempore movet; nihil vero finitum infinitam potentiam habet (Arist. *Metaphys.* II, c. 7).

7° Amplius, Intellectus noster, intelligendo aliquid, in infinitum extenditur; cujus signum est quod, quantitate qualibet finita data, intellectus noster majorem excogitare possit. Frustra autem esset hæc ordinatio intellectus ad infinitum, nisi esset aliqua res intelligibilis infinita. Oportet igitur aliquam rem intelligibilem infinitam esse, quam oportet esse maximam rerum; et hanc dicimus Deum. Deus igitur est infinitus.

8° Item, effectus non potest extendi ultra suam causam; intellectus autem noster non potest esse nisi a Deo, qui est prima omnium causa; non igitur potest aliquid cogitare intellectus noster majus Deo. Si igitur omni finito potest aliquid majus cogitare, relinquitur Deum finitum non esse.

9° Amplius, Virtus infinita non potest esse in essentia finita; quia unumquodque agit per suam formam, quæ vel est essentia ejus, vel pars essentiæ. Virtus autem principium actionis nominat; sed Deus non habet virtutem activam finitam; movet enim in tempore infinito; quod non potest esse nisi a virtute infinita, ut supra ostensum est (c. 20). Relinquitur ergo Dei essentiam esse infinitam.

Hæc autem ratio est secundum ponentes æternitatem mundi. Qua non posita, adhuc magis confirmatur opinio de infinitate divinæ virtutis. Nam unumquodque agens tanto virtuosius est in agendo, quanto potentiam magis remotam ab actu in actum reducit; sicut majori virtute opus est ad calefaciendum aquam, quam aerem. Sed illud quod

soin d'une vertu plus grande pour échauffer l'eau que l'air. Or, ce qui n'existe d'aucune façon est infiniment éloigné de l'acte et, dans un certain sens, n'est pas même une puissance. Si donc le monde a été créé après ne l'avoir absolument pas été, la force du créateur est nécessairement infinie.

La même raison sert aussi à prouver cette vérité à ceux qui croient à l'éternité du monde. Ils conviennent, en effet, que Dieu est la cause de la substance du monde, quoiqu'ils la considèrent comme ayant toujours été. Ils expliquent leur pensée en disant que Dieu éternel est la cause du monde, qui a toujours existé, de même que le pied aurait été de toute éternité la cause de l'empreinte qu'il forme, si de toute éternité on l'eût appliqué sur la poussière. Mais, même dans l'opinion précédente, il faut conclure que la vertu de Dieu est infinie; car qu'il ait tout créé dans le temps, comme nous le croyons, ou de toute éternité, ainsi que d'autres le prétendent, il n'est rien qu'il n'ait fait lui-même, puisqu'il est le principe universel de l'existence ; et ainsi il a tout produit sans matière ni puissance préexistante (6). Il faut prendre la puissance ou la vertu active dans une proportion exacte avec la puissance ou vertu passive; car plus la puissance passive est grande, ou plus on la conçoit grande, et plus doit être grande la puissance active qui la détermine à l'acte. Puis donc qu'une vertu finie produit un certain effet, la puissance [*passive*] de la matière étant supposée d'abord, il s'ensuit que la vertu de Dieu, qui ne présuppose aucune puissance, n'est pas finie, mais infinie ; et par conséquent son essence est aussi infinie.

(6) Par ce terme de *puissance*, il faut entendre un être qui a la *puissance passive* ou l'*aptitude* d'être soumis à telle action.

omnino non est, est infinite distans ab actu, nec est aliquo modo in potentia; igitur, si mundus factus est postquam omnino prius factus non erat, oportet factoris virtutem esse infinitam.

Hæc autem ratio, etiam secundum eos qui ponunt æternitatem mundi, valet ad probandum infinitatem divinæ virtutis. Confitentur enim Deum esse causam mundanæ substantiæ, quamvis eam sempiternam arbitrentur, dicentes, hoc modo Deum æternum sempiterni mundi causam exsistere, sicut pes ab æterno fuisset causa vestigii, si ab æterno fuisset impressus in pulvere. Hac autem positione facta secundum rationem prædictam, nihilominus sequitur Dei virtutem infinitam esse. Nam, sive ex tempore, secundum nos, sive ab æterno, secundum eos, res produxerit, nihil esse potest in re, quod ipse non produxerit, quum sit universale essendi principium; et sic, nulla præsupposita materia vel potentia, produxit. Oportet autem proportionem potentiæ vel virtutis activæ accipere secundum proportionem potentiæ vel virtutis passivæ; nam quanto potentia passiva major præexsistit vel præintelligitur, tanto a majori virtute activa in actum completur. Relinquitur igitur, quum virtus finita producat aliquem effectum, præsupposita potentia materiæ, quod Dei virtus, quæ nullam potentiam præsupponit, non sit finita, sed infinita; et ita essentia infinita.

10° Amplius, Unaquæque res tanto est

10° La durée d'une chose est d'autant plus longue que sa cause est plus efficace. Donc ce qui a une durée infinie doit avoir reçu l'être d'une cause dont l'efficacité est infinie. Or, la durée de Dieu est infinie ; car nous avons prouvé qu'il est éternel [ch. 15]. Donc, puisqu'il ne reconnaît pas d'autre cause de son être que lui-même, il est nécessairement infini.

La Sainte-Écriture rend témoignage à cette vérité lorsqu'elle dit : *Le Seigneur est grand et au-dessus de toute louange, et sa grandeur n'a pas de bornes* [Ps. CXLIV, 3].

Elle se trouve aussi appuyée par les écrits des plus anciens philosophes, qui ont tous regardé l'infini comme premier principe des choses, contraints qu'ils étaient, en quelque sorte, par la vérité même, de professer cette doctrine. En effet, ignorant quel terme il convient d'employer, ils considéraient ce principe infini ou comme une quantité discrète [ou discontinue] : par exemple, Démocrite, qui enseigna que les atomes infinis sont les principes des choses, et Anaxagore, qui les remplaça par une infinité de parties similaires (7) ; ou bien comme une quantité continue : tels sont ceux qui prirent pour ce principe universel un élément ou un certain corps infini à l'état de chaos. Mais les recherches des philosophes qui parurent après eux ont prouvé qu'il n'y a pas de corps infini, et qu'il doit nécessairement exister un pre-

(7) Si infinita (sint principia), aut genere quidem unum, figura vero diversa, perinde atque Democritus asserebat, necesse est esse (Arist. *Phys.* lib. I, c. 2).
Anaxagoras Clazomenius infinita dicit esse principia. Fere enim omnia quæ consimilium partium sunt, ut aquam vel ignem et ita fieri, corrumpi, ait, conjunctione vel disjunctione solum ; aliter vero nec fieri neque corrumpi, sed perpetua manere (Arist. *Metaphys.* lib. I, c. 3). — Voyez aussi la note 17 du ch. 20.

---

diuturnior, quanto ejus causa est efficacior. Illud igitur cujus diuturnitas est infinita, oportet quod habeat esse per causam efficaciæ infinitæ. Sed diuturnitas Dei est infinita ; ostensum est enim supra (c. 15) Ipsum esse æternum. Quum igitur non habeat aliam causam sui esse præter seipsum, oportet Ipsum esse infinitum.

Huic autem veritati Scriptura testimonium perhibet ; ait namque Psalmista : *Magnus Dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis ejus non est finis* (*Psalm.* CXLIV, 3).

Huic etiam veritati attestantur antiquissimorum philosophorum dicta, qui omnes infinitum posuerunt primum rerum principium, quasi ab ipsa veritate coacti. Propriam enim vocem ignorabant, existimantes infinitatem principii ad modum quantitatis discretæ, secundum Democritum, qui posuit atomos infinitos rerum principia, et secundum Anaxagoram, qui posuit infinitas partes consimiles rerum principia (Arist. Phys. I, c. 2 ; Metaphys. I, c. 3) ; vel ad modum quantitatis continuæ, secundum illos, qui posuerunt aliquod elementum vel confusum aliquod infinitum corpus esse primum omnium principium. Sed quum ostensum sit, per sequentium philosophorum studium, quod non est aliquod corpus infinitum, et huic conjungatur quod oportet esse primum principium aliquo modo infinitum ; concluditur quod neque est corpus, neque virtus

mier principe infini en quelque manière. Il faut en conclure que ce premier principe n'est ni un corps, ni une vertu vertu résidant en un corps.

CHAPITRE XLIV.

Dieu est intelligent.

On peut, à l'aide des démonstrations précédentes, prouver que Dieu est intelligent. En effet :

1° Nous avons établi plus haut [ch. 13] que, lorsqu'il s'agit des êtres qui impriment le mouvement et de ceux qui le reçoivent, on ne peut remonter jusqu'à l'infini; mais que tous les mobiles doivent se rapporter à un premier être unique qui se meut lui-même. Or, l'être qui se donne à lui-même le mouvement se meut en désirant un objet et le saisissant; car ceux-là seulement se meuvent eux-mêmes qui ont la faculté de mouvoir sans être mus. La partie motrice, dans le premier être, qui se meut lui-même, doit donc désirer et saisir; et dans le mouvement qui résulte du désir et de l'appréhension, l'être qui désire et appréhende est tout à la fois moteur et sujet du mouvement. Quant à l'objet désiré et appréhendé, il imprime le mouvement, mais sans être mû (1).

Lors donc que l'être qui est le premier de tous les moteurs, et que nous appelons Dieu, est un moteur qui n'est mû d'aucune manière, il

(1) Cum id quod movetur et movet medium sit, est etiam aliquid quod non motum movet, quod æternum substantia et actus est. Hoc autem modo concupiscibile et intelligibile movet, non motum (Arist. *Metaphys.* lib. XII, c. 7).

---

corpore, infinitum illud, quod est primum principium.

CAPUT XLIV.

Quod Deus est intelligens.

Ex præmissis autem ostendi potest, quod Deus sit intelligens.

1º Ostensum est enim supra quod, in moventibus et motis, non est possibile in infinitum procedere, sed oportet omnia mobilia reducere, ut probatum est (c. 13), in unum primum movens seipsum. Movens autem seipsum se movet per appetitum et apprehensionem; sola enim hujusmodi inveniuntur seipsa movere, utpote in quibus est movere et non moveri. Pars igitur movens, in primo movente seipsum, oportet quod sit appetens et apprehendens. In motu autem, qui est per appetitum et apprehensionem, appetens et apprehendens est movens motum; appetibile autem et apprehensum est movens non notum (Arist. Metaphys. XII, (c. 7).

Quum igitur id quod est omnium primum movens, quod Deum dicimus, sit movens

est au moteur qui fait partie de l'être qui se meut lui-même comme l'objet désirable est au sujet du désir, en ne le considérant pas, cependant, comme objet d'un appétit sensuel; car l'appétit sensuel ne se porte pas vers le bien absolu, mais vers tel bien particulier, puisque les sens ne peuvent rien saisir que d'une manière particulière. Ce qui est, au contraire, bon et désirable absolument, passe avant ce qui est bon et désirable seulement comme tel et actuellement. Le premier moteur ne peut donc être désirable qu'en tant qu'il est saisi par l'intelligence; et par conséquent, le moteur qui se porte vers lui doit être intelligent. Donc, à plus forte raison, le premier objet désirable sera nécessairement intelligent, puisque l'être qui se porte vers lui est actuellement intelligent, par cela seul qu'il lui est uni comme à un être intelligible. Donc Dieu est intelligent, dans la supposition que le premier être qui est mû se meut lui-même, ainsi que l'ont prétendu les philosophes (2).

2° On arrivera à la même conséquence si l'on fait rapporter tous les mobiles, non-seulement à un premier être qui se meut lui-même, mais aussi à un moteur complétement immobile. En effet, le premier moteur est le principe universel du mouvement; il faut donc, puisque tout moteur meut à raison d'une certaine forme à laquelle il tend en imprimant le mouvement, que la forme à raison de laquelle le premier moteur produit le mouvement soit la forme universelle et le bien universel. Or, la forme universelle n'existe que dans l'intelligence. Donc le premier moteur, qui est Dieu, est intelligent.

(2) At neque Platoni possibile est dicere, id quod quandoque putat principium, esse quod seipsum movet (Arist. *Metaphys.* lib. XII, c. 7). — Il est bon pour l'intelligence de ce paragraphe de se reporter au chap. 23, où les mêmes idées sont exposées avec plus de développement.

---

omnino non motum, oportet quod comparetur ad motorem, qui est pars moventis seipsum, sicut appetibile ad appetentem; non autem sicut appetibile sensuali appetitu; nam appetitus sensualis non est boni simpliciter, sed hujus particularis boni, quum et apprehensio sensus non sit nisi particularis. Id autem quod est bonum et appetibile simpliciter, est prius eo quod est bonum et appetibile ut hic et nunc. Oportet igitur primum movens esse appetibile, ut intellectum; et ita oportet movens, quod appetit ipsum, esse intelligens. Multo igitur magis et ipsum primum appetibile erit intelligens, quia appetens ipsum fit intelligens actu, per hoc quod ei tanquam intelligibili unitur. Oportet igitur Deum esse intelligentem, facta suppositione quod primum motum moveat seipsum, ut philosophi posuerunt (Metaphys. XII, c. 7).

2° Adhuc, Idem necesse est sequi, si fiat reductio mobilium, non tantum in aliquod primum movens seipsum, sed in movens omnino immobile. Nam primum movens est universale principium motus. Oportet igitur, quum omne movens moveat per aliquam formam, quam intendit in movendo, quod forma, per quam movet primum movens, sit universalis forma et universale bonum. Forma autem per modum univer-

3° Il n'est aucune série de moteurs dans laquelle celui qui imprime le mouvement au moyen de l'intelligence devienne l'instrument d'un autre qui produit le même effet sans intelligence; mais c'est plutôt le contraire qui a lieu. Or, tous les moteurs qui sont dans le monde sont au premier moteur, qui est Dieu, comme des instruments par rapport au principal agent. Donc, puisqu'il se trouve dans le monde un grand nombre de moteurs qui agissent au moyen de l'intelligence, il ne peut se faire que le premier moteur meuve sans intelligence. Donc Dieu est nécessairement intelligent.

4° Un être est intelligent en ce qu'il n'est pas composé de matière, et la preuve en est que l'esprit saisit les formes comme actuelles en faisant abstraction de la matière. C'est pourquoi l'intelligence a pour objet l'universel et non le particulier [ou individu], parce que la matière est le principe de l'individualité. Or, les formes saisies par l'intelligence comme actuelles font une même chose avec l'intelligence qui les saisit actuellement (3). Si donc l'intelligence saisit les formes comme actuelles, parce qu'elles sont indépendantes de la matière, il doit exister quelque chose qui soit intelligent à raison de son immatérialité. Or, nous avons démontré [ch. 17 et 20] que Dieu est parfaitement immatériel. Donc il est intelligent.

(3) Pour bien comprendre cette proposition, il est bon de remarquer que la forme intellectuelle ne devient pas une même chose avec l'intelligence qui la saisit actuellement, en ce sens qu'elle se change en sa substance, si l'on peut employer ce terme, ou en une partie de sa substance, mais en ce qu'elle en est la forme ; en sorte que de la réunion de ces deux choses résulte l'intelligence en acte, de même que du corps et de l'âme unis ensemble résulte l'homme agissant de la manière qui lui est propre, sans que pour cela l'âme devienne le corps. Cette comparaison, cependant, comme toute comparaison, ne doit pas être prise trop absolument (Franç. de Sylv., *Comment.*). On peut ajouter que les formes intelligibles sont actuellement saisies par l'intelligence, en ce sens que cette dernière est, en quelque manière, modifiée par elles, en sorte qu'il n'y a plus de distinction réelle entre l'intelligence et ces formes, mais seulement une distinction de raison.

---

salem non invenitur, nisi in intellectu. Oportet igitur primum movens, quod Deus est, esse intelligens.

3° Amplius, In nullo ordine moventium, invenitur quod movens per intellectum sit instrumentum ejus quod movet absque intellectu, sed magis e converso. Omnia autem moventia, quæ sunt in mundo, comparantur ad primum movens, quod est Deus, sicut instrumenta ad agens principale. Quum igitur in mundo inveniantur multa moventia per intellectum, impossibile est quod primum movens moveat absque intellectu. Necesse est igitur Deum esse intelligentem.

4° Item, Ex hoc aliqua res est intelligens, quod est sine materia; cujus signum est, quod formæ fiunt intellectæ in actu per abstractionem a materia. Unde et intellectus est universalium, et non singularium, quia materia est individuationis principium. Formæ autem, intellectæ in actu, fiunt unum cum intellectu actu intelligente. Unde, si ex hoc formæ sunt intellectæ in actu, quod sunt sine materia, oportet rem aliquam ex hoc esse intelligentem, quod est sine materia. Ostensum est autem supra (c. 17 et 20) Deum esse omnino immaterialem. Est igitur intelligens.

5° Adhuc, Deo nulla perfectio deest,

5° Il ne manque à Dieu aucune des perfections qui se trouvent dans les êtres de tout genre [ch. 28]; et cependant, il ne s'ensuit pas qu'il soit composé [ch. 18]. Or, parmi toutes les perfections dont un être est susceptible, la plus grande, c'est d'être doué d'intelligence; car par elle il devient pour ainsi dire tout, et il a en lui les perfections de tous les autres. Donc Dieu est intelligent.

6° Tout ce qui tend à une fin déterminée détermine soi-même cette fin, ou bien elle lui est déterminée par un autre; car sans cela il ne tendrait pas vers celle-ci de préférence à celle-là. Tous les êtres de la nature ont des fins déterminées; car ce n'est pas le hasard qui les rend utiles chacun à sa manière, puisque, s'il en était ainsi, ils ne resteraient pas les mêmes toujours, ou du moins dans la plupart des cas, mais ils n'offriraient que rarement tel caractère, ce qui arrive quand le hasard produit quelque chose. Comme ils ne choisissent pas eux-mêmes leur fin, puisqu'ils ignorent ce que c'est qu'une fin, il faut qu'elle leur soit déterminée par un autre, et que cet autre soit l'auteur de la nature. C'est celui qui donne l'être à tout et qui existe nécessairement par lui-même, l'être que nous appelons Dieu [ch. 13, 37]. Or, il lui serait impossible de déterminer une fin sans intelligence. Donc Dieu est intelligent.

7° Tout ce qui est imparfait dérive de quelque chose de parfait; car ce qui est parfait naturellement est avant les autres êtres imparfaits, de même que l'acte précède la puissance. Or, les formes des choses particulières sont imparfaites par cela seul qu'elles existent d'une manière particulière, et non selon toute l'étendue de leur raison. Elles

---

quæ in aliquo genere entium invenitur, ut supra ostensum est (c. 28); nec ex hoc aliqua compositio in eo consequitur, ut etiam ex superioribus patet (c. 18). Inter perfectiones autem rerum potissima est, quod aliquid sit intellectivum; nam per hoc ipsum est quodammodo omnia, habens in se omnium perfectiones. Deus igitur est intelligens.

6° Item, Omne quod tendit determinate in aliquem finem, aut ipsum præstituit sibi finem, aut præstituitur sibi finis ab alio; alias non magis in hunc quam in illum finem tenderet. Naturalia autem tendunt in fines determinatos; non enim a casu naturales utilitates consequuntur; sic enim non essent semper aut in pluribus, sed raro; horum enim est casus. Quum ergo ipsa non præstituant sibi finem, qui rationem finis non cognoscunt, oportet quod eis præstituatur finis ab alio, qui sit naturæ institutor. Hic autem est qui præbet omnibus esse, et est per seipsum necesse esse, quem Deum dicimus, ut ex supradictis (c. 13 et 37) patet. Non autem posset naturæ finem præstituere, nisi intelligeret. Deus igitur est intelligens.

7° Amplius, Omne quod est imperfectum derivatur ab aliquo perfecto; nam perfecta naturaliter priora sunt imperfectis, sicut actus potentia. Sed formæ in rebus particularibus exsistentes sunt imperfectæ, quia particulariter et non secundum communitatem suæ rationis. Oportet igitur quod deriventur ab aliquibus formis perfectis, et non particulatis. Tales autem formæ esse non possunt nisi intellectæ, quum non inveniatur aliqua forma in sua universalitate

doivent donc dériver de quelques formes parfaites, et qui ne sont pas à l'état de parties. Ces formes ne peuvent être que celles que l'intelligence saisit, puisqu'il ne s'en rencontre aucune dans son universalité, sinon dans l'intelligence. Par conséquent, elles doivent être aussi intelligentes, si elles ont une subsistance réelle; car elles ne seraient capables d'aucune opération sans être dans cet état. Donc Dieu, qui est le premier acte subsistant, et duquel tous les autres êtres dérivent, est nécessairement intelligent.

Cette vérité est du domaine de la foi catholique; car il est dit en parlant de Dieu : ***Il est sage dans son cœur et puissant dans sa force*** [Job, IX, 4]. ***C'est en lui que se trouvent la force et la sagesse*** [ibid., XII, 16]. ***Votre science s'est montrée admirable dans la manière dont vous m'avez traité*** [Ps. CXXXVIII, 6]. ***O profondeur des trésors de la sagesse et de la science de Dieu*** [Rom. XI, 33]. Elle s'est tellement accréditée parmi les hommes qu'ils ont tiré le nom de Dieu d'un mot qui signifie connaître. En effet, Θεός, qui est en grec le nom de Dieu, vient de θεᾶσθαι, qui veut dire considérer ou voir.

CHAPITRE XLV.

L'intelligence de Dieu est son essence.

De ce que Dieu est intelligent, il résulte que son intelligence est son essence. En effet :

1° Concevoir est l'acte d'un être intelligent qui est en lui, sans pas-

---

nisi in intellectu; et per consequens oportet eas esse intelligentes, si sint subsistentes; sic enim solum possunt esse operantes. Deum igitur, qui est actus primus subsistens, a quo omnia alia derivantur, oportet esse intelligentem.

Hanc autem veritatem etiam fides catholica confitetur. Dicitur enim de Deo: *Sapiens corde est, et fortis robore* (*Job*, IX, 4). Et : *Apud ipsum est fortitudo et sapientia* (ibid. XII, 16). Et : *Mirabilis facta est scientia tua ex me* (*Psalm.* CXXXVIII, 6). Et : *O Altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei* (*Rom.* XI, 33)! Hujus autem fidei veritas tantum apud homines invaluit, ut ab intelligendo nomen Dei imponerent. Nam Θεός, quod secundum Græcos *Deum* significat, dicitur a θεᾶσθαι, quod est *considerare* vel *videre*.

CAPUT XLV.

Quod intelligere Dei est sua essentia.

Ex hoc autem quod Deus est intelligens, sequitur quod suum intelligere sit sua essentia.

1° Intelligere enim est actus intelligentis, in ipso exsistens, non in aliquid extrinse-

ser dans rien qui lui soit extrinsèque, comme l'échauffement, par exemple, passe dans l'objet échauffé. En effet, l'être intelligible n'est modifié d'aucune manière, parce qu'il est conçu ; mais l'être intelligent est perfectionné, parce qu'il conçoit. Or, tout ce qui est en Dieu est l'essence divine. Donc concevoir est pour Dieu l'essence divine, et l'être divin est Dieu lui-même ; car Dieu est tout à la fois son essence et son être.

2° Concevoir est à l'intelligence comme l'être est à l'essence. Or, l'être de Dieu est son essence [ch. 22]. Donc concevoir, pour Dieu, est son intelligence. L'intelligence divine est l'essence de Dieu; autrement elle serait pour lui un accident. Donc concevoir est l'essence de Dieu.

3° L'acte second est plus parfait que l'acte premier (1) : par exemple, considérer une chose, c'est plus que la connaître simplement. Or, la science ou l'intelligence de Dieu est son essence même, s'il est intelligent, comme nous l'avons prouvé dans le chapitre précédent. Puisque aucune perfection ne lui convient par participation, mais par essence [ch. 22 et 23], si l'action de considérer les choses n'est pas son essence, il y aura donc quelque chose de plus noble et de plus parfait que son essence ; et ainsi sa perfection et sa bonté ne seront pas infinies, et par conséquent, il ne sera pas le premier des êtres.

4° Concevoir est l'acte d'un être intelligent. Si donc Dieu est intelligent et n'est pas lui-même son intelligence, il sera par rapport à elle comme la puissance est à l'acte ; et par conséquent, il y aura en Dieu

(1) L'acte premier est l'*être* ou l'*existence* qui donne l'*actualité* à une chose. L'acte second est l'*opération* qui ajoute l'*activité* à l'*actualité*.

---

cum transiens, sicut calefactio transit in calefactum. Non enim aliquid patitur intelligibile, ex hoc quod intelligitur, sed intelligens perficitur. Quidquid autem est in Deo est divina essentia. Intelligere ergo Dei est divina essentia, et divinum esse est ipse Deus; nam Deus est sua essentia et suum esse.

2° Præterea, Intelligere comparatur ad intellectum, sicut esse ad essentiam. Sed esse divinum est ejus essentia, ut supra (c. 22) probatum est. Ergo intelligere divinum est ejus intellectus. Intellectus autem divinus est Dei essentia; alias esset accidens Deo. Oportet igitur quod intelligere divinum sit ejus essentia.

3° Amplius, Actus secundus est perfectior quam actus primus, sicut consideratio quam scientia. Scientia autem vel intellectus Dei est ipsa ejus essentia, si est intelligens, ut ostensum est (cap. præced.); quum nulla perfectio conveniat ei participative, sed per essentiam, ut ex superioribus patet (c. 22 et 23). Si igitur sua consideratio non sit sua essentia, aliquid erit sua essentia nobilius et perfectius; et sic non erit infinitæ perfectionis et bonitatis; unde non erit primum.

4° Adhuc, Intelligere est actus intelligentis. Si igitur Deus est intelligens et non sit suum intelligere, oportet quod comparetur ad Ipsum, sicut potentia ad actum. Et ita potentia erit in Deo et actus; quod est impossibile, ut supra probatum est (c. 16 et 27).

5° Item, Omnis substantia est propter

puissance et acte : ce qui est impossible, d'après ce que nous avons établi [ch. 16 et 27].

5° Toute substance a pour fin son opération particulière. Si donc l'opération de Dieu est autre chose que la substance divine, la fin pour laquelle il existe sera aussi quelque chose de différent de lui-même ; et par suite Dieu ne sera pas sa propre bonté, puisque le bien de chaque chose est sa fin. Si, au contraire, la conception divine est l'être divin, il en résulte comme conséquence nécessaire que son intelligence est simplement éternelle, invariable, et existe seulement en acte, de même que tout ce qu'on a prouvé appartenir à l'être divin. Dieu n'est donc pas intelligent en puissance ; il ne commence pas de nouveau à concevoir quelque chose; il ne survient en lui aucun changement ni aucune composition lorsque son intelligence saisit un objet.

CHAPITRE XLVI.

Dieu ne connaît par aucun autre moyen que son essence.

Il est évident, d'après ce qui vient d'être établi [ch. 45], que l'intelligence divine ne saisit rien au moyen d'une espèce intelligible autre que son essence. En effet :

1° L'espèce intelligible est le principe formel de l'opération intellectuelle, de même que la forme de tout agent est le principe de l'opération qui lui est propre. Or, en Dieu, l'opération intellectuelle est son essence [ch. 45]. Si donc l'intelligence divine connaissait au moyen d'une espèce intelligible autre que son essence, une autre chose serait

---

suam operationem. Si igitur operatio Dei sit aliquid aliud quam divina substantia, erit finis ejus aliquid aliud ab ipso; et sic Deus non erit sua bonitas, quum bonum cujuslibet sit finis ejus. Si autem divinum intelligere sit ejus esse, necesse est quod intelligere ejus sit simpliciter æternum et invariabile et actu tantum exsistens et omnia quæ de divino esse probata sunt. Non igitur Deus est in potentia intelligens aut de novo aliquid intelligere incipiens, vel quamcumque mutationem aut compositionem in intelligendo habens.

CAPUT XLVI.

Quod Deus per nihil aliud intelligit quam per suam essentiam.

Ex his autem quæ sunt supra ostensa (c. 45) evidenter apparet, quod intellectus divinus nulla alia specie intelligibili intelligat quam sua essentia.

1° Species enim intelligibilis principium formale est intellectualis operationis, sicut forma cujuslibet agentis principium est propriæ operationis. Divina autem operatio

aussi le principe et la cause de l'essence divine ; ce qui contredit les vérités précédemment démontrées.

2° L'intelligence connaît actuellement au moyen d'une espèce intelligible, de même que les sens éprouvent actuellement la sensation au moyen d'une espèce sensible. L'espèce intelligible est donc à l'intelligence comme l'acte est à la puissance. Par conséquent, si l'intelligence divine comprenait au moyen d'une espèce intelligible différente d'elle-même, elle serait en puissance par rapport à quelque chose ; ce qui est impossible [ch. 16 et 17].

3° L'espèce intelligible qui se trouve dans l'intelligence en dehors de son essence a un être [*esse*] accidentel ; ce qui fait que notre science doit être mise au nombre des accidents. Or, Dieu ne peut souffrir aucun accident [ch. 23]. Donc il n'y a dans son intelligence aucune espèce qui soit en dehors de l'essence divine elle-même.

4° L'espèce intelligible est la ressemblance d'un objet saisi par l'intelligence. Si donc il y a dans l'intelligence divine une espèce intelligible en dehors de son essence, ce sera la ressemblance d'un objet saisi par elle, et cette ressemblance sera ou celle de l'essence divine ou celle d'une autre chose. Ce ne peut être celle de l'essence divine, parce que alors elle ne serait plus intelligible par elle-même, mais elle le deviendrait par le moyen de cette espèce. Il ne peut pas davantage se trouver dans l'intelligence divine et en dehors de son essence une autre espèce qui soit la ressemblance d'un objet différent ; car cette espèce serait imprimée dans l'intelligence ou par l'intelligence elle-même, ou par un autre être. Or, elle ne peut pas l'être par l'intelligence, parce que la même chose serait active et passive, et l'on aurait

intellectualis est ejus essentia, ut ostensum est (c. 45). Esset igitur aliquid aliud divinæ essentiæ principium et causa, si alia intelligibili specie quam sua essentia intellectus divinus intelligeret ; quod supra ostensis repugnat.

2° Adhuc, Per speciem intelligibilem fit intellectus intelligens actu, sicut per speciem sensibilem sensus est actu sentiens. Comparatur igitur species intelligibilis ad intellectum, sicut actus ad potentiam. Si igitur divinus intellectus aliqua alia specie intelligibili intelligeret quam seipso, esset in potentia respectu alicujus ; quod esse non potest, ut supra ostensum est (c. 16 et 17).

3° Amplius, Species intelligibilis, in intellectu præter essentiam ejus existens, esse accidentale habet ; ratione cujus scientia nostra inter accidentia computatur. In Deo autem non potest esse aliquod accidens, ut supra (c. 23) ostensum est. Igitur non est in intellectu ejus aliqua species præter ipsam divinam essentiam.

4° Adhuc, Species intelligibilis est similitudo alicujus intellecti. Si igitur in intellectu divino sit aliqua intelligibilis species præter essentiam ipsius, similitudo alicujus intellecti erit ; aut igitur divinæ essentiæ, aut alterius rei. Ipsius quidem divinæ essentiæ non potest esse, quia sic divina essentia non esset intelligibilis per seipsam ; sed illa species faceret eam intelligibilem. Nec etiam potest esse in intellectu ejus species alia præter essentiam ipsius, quæ sit alterius rei similitudo ; illa enim simi-

un agent qui ferait passer, non sa propre ressemblance, mais une ressemblance étrangère, dans le sujet passif; et alors tout agent ne produirait pas quelque chose de semblable à lui-même. Cette espèce ne peut pas davantage être imprimée par un autre être dans l'intelligence de Dieu; car on arriverait à un agent qui serait avant lui. Il est donc impossible qu'il y ait dans l'intelligence divine une espèce intelligible en dehors de son essence.

5° Concevoir pour Dieu, c'est son être [ch. 45]. Si donc il concevait au moyen d'une espèce qui ne fût pas son essence, il existerait en vertu d'une chose distincte de son essence : ce qui est impossible. Donc il ne conçoit pas au moyen d'une espèce qui ne soit pas son essence.

CHAPITRE XLVII.

Dieu se connaît parfaitement lui-même.

Nous voyons encore, d'après les mêmes principes, que Dieu se connaît parfaitement lui-même. En effet :

1° Puisque l'intelligence se porte au moyen de l'espèce intelligible vers l'objet qu'elle saisit, la perfection de l'opération intellectuelle dépend de deux choses. La première, c'est que l'espèce intelligible soit absolument conforme à l'objet que l'intelligence perçoit; la seconde, qu'elle soit parfaitement unie à l'intelligence. Et cela se fait d'autant

---

litudo imprimeretur ei vel a se vel ab alio. Non autem a seipso; quia sic idem esset agens et patiens, essetque aliquod agens, quod non suam, sed alterius similitudinem induceret in patiente; et sic non omne agens sibi simile ageret. Nec ab alio; esset enim aliquod agens prius eo. Ergo impossibile est quod in ipso sit aliqua species intelligibilis, præter ipsius essentiam.

5° Præterea, Intelligere Dei est ejus esse, ut supra [c. 45] ostensum est. Si igitur intelligeret per aliquam speciem quæ non sit sua essentia, esset per aliquod aliud a sua essentia; quod est impossibile. Non igitur intelligit per aliquam speciem quæ non sit sua essentia

CAPUT XLVII.

Quod Deus perfecte intelligit seipsum.

Ex hoc autem ulterius patet, quod ipse seipsum perfecte intelligit

1° Quum enim per speciem intelligibilem intellectus in rem intellectam feratur, ex duobus perfectio intellectualis operationis dependet : Unum est, ut species intelligibilis perfecte rei intellectæ conformetur; aliud est, ut perfecte intellectui conjungatur; quodquidem tanto fit amplius, quanto intellectus in intelligendo majorem efficaciam habet. Ipsa autem divina essentia, quæ est species intelligibilis qua intellectus

mieux que l'intelligence possède à un plus haut degré la propriété de connaître. Or, l'essence divine, qui est l'espèce intelligible au moyen de laquelle l'intelligence de Dieu conçoit, est absolument la même chose que Dieu, et il y a identité complète entre elle et l'intelligence divine. Donc Dieu se connaît très parfaitement lui-même.

2° Un être matériel devient intelligible lorsqu'on le considère en faisant abstraction de la matière et de ses propriétés. Donc ce qui est par sa nature distinct de la matière, et existe sans aucune de ses propriétés, est intelligible aussi par sa nature. Or, tout être intelligible est saisi par l'intelligence en tant qu'il est un actuellement avec le principe intelligent. Dieu est intelligent, comme nous l'avons prouvé [ch. 44]. Donc, puisqu'il est parfaitement immatériel et complétement un avec lui-même, il se connaît aussi au plus haut degré.

3° Un objet est perçu par l'intelligence en tant que l'intelligence en acte et l'objet actuellement saisi par elle sont une même chose. Or, l'intelligence divine est toujours en acte, puisqu'il n'y a rien en Dieu d'imparfait et à l'état de puissance. L'essence de Dieu est parfaitement intelligible en elle-même [ch. 45]. Donc, comme l'intelligence et l'essence divines sont une même chose [ch. 46], il en faut conclure que Dieu se connaît parfaitement lui-même. En effet, Dieu est à la fois et son intelligence et son essence.

4° Tout ce qui est dans un être à l'état intelligible est connu par cet être. Or, l'essence divine est en Dieu à cet état; car l'être naturel de Dieu et son être intelligible sont une seule et même chose, puisque son être est son intelligence. Donc Dieu connaît son essence, et par

---

divinus intelligit, est ipsi Deo penitus idem, estque intellectui ipsius idem omnino. Seipsum igitur Deus perfectissime cognoscit.

2° Adhuc, Res materialis intelligibilis efficitur per hoc quod a materia et a materialibus conditionibus separatur. Quod igitur est, per sui naturam, ab omni materia et materialibus conditionibus separatum, hoc est intelligibile secundum suam naturam. Sed omne intelligibile intelligitur secundum quod est unum actu cum intelligente; ipse autem Deus intelligens est, ut supra est probatum (c. 44). Igitur, quum sit immaterialis omnino et maxime sibiipsi sit unum, maxime seipsum intelligit.

3° Item, Ex hoc aliquid actu intelligitur, quod intellectus in actu et intellectum in actu unum sunt. Divinus autem intellectus est semper intelligens in actu; nihil enim est in potentia et imperfectum in Deo. Essentia autem Dei secundum seipsam perfecte intelligibilis est, ut ex prædictis (c. 45) patet. Quum igitur intellectus divinus et essentia divina sint unum, ut ex dictis (c. 46) manifestum est, relinquitur quod Deus perfecte seipsum intelligat. Deus enim est et suus intellectus et sua essentia.

4° Adhuc, Omne quod est in aliquo, per modum intelligibilem, intelligitur ab eo. Essentia autem divina est in Deo per modum intelligibilem; nam esse naturale Dei et esse intelligibile unum et idem sunt, quum esse suum sit suum intelligere. Deus igitur intelligit essentiam suam; ergo seipsum, quum ipse sit sua essentia.

5° Amplius, Actus intellectus, sicut et aliarum animæ potentiarum, secundum objecta distinguuntur. Tanto igitur erit

conséquent, il se connaît lui-même, par la raison qu'il est lui-même son essence.

5° Les actes de l'intelligence se distinguent, de même que les actes des autres puissances de l'âme, par leurs objets. L'opération de l'intelligence sera d'autant plus parfaite qu'il y aura plus de perfection dans l'être intelligible. Or, le plus parfait des êtres intelligibles est l'essence divine, puisque c'est aussi l'acte le plus parfait et la vérité première. L'opération de l'intelligence divine est également la plus noble de toutes, puisque c'est l'être divin lui-même [ch. 45]. Donc Dieu se connaît lui-même parfaitement.

6° Les perfections de tous les êtres se trouvent éminemment en Dieu. Or, entre toutes les perfections des créatures, la plus grande est de connaître Dieu : puisque la nature intellectuelle l'emporte sur les autres, sa perfection est de connaître, et le plus noble des êtres intelligibles est Dieu. Donc Dieu se connaît éminemment lui-même.

Cette vérité se trouve confirmée par l'autorité divine; car l'Apôtre dit que *l'esprit de Dieu pénètre même les profondeurs de l'essence divine* [I Cor. II, 10].

CHAPITRE XLVIII.

Dieu ne connaît que lui-même premièrement et par lui-même.

Il est clair, par ce qui vient d'être prouvé, que Dieu ne connaît que lui-même premièrement et par lui-même. En effet :

---

perfectior operatio intellectus quanto erit perfectius intelligibile. Sed perfectissimum intelligibile est essentia divina, quum sit perfectissimus actus et prima veritas; operatio autem intellectus divini est etiam nobilissima, quum sit ipsum esse divinum, ut ostensum est (c. 45). Deus igitur seipsum intelligit.

6° Adhuc, Rerum omnium perfectiones in Deo maxime inveniuntur. Inter alias autem perfectiones in rebus creatis inventas, maxima est intelligere Deum, quum natura intellectualis aliis præemineat, cujus perfectio est intelligere. Nobilissimum autem intelligibile Deus est; Deus igitur maxime seipsum intelligit.

Hoc autem auctoritate divina confirmatur. Ait namque Apostolus quod *Spiritus Dei scrutatur etiam profunda Dei* (*I Cor.* II, 10).

CAPUT XLVIII.

Quod Deus, primo et per se, seipsum solum cognoscit.

Ex præmissis autem apparet, quod Deus, primo et per se, solum seipsum cognoscit.

1° Illa enim res solum est primo et per se ab intellectu cognita, cujus specie intelligit. Operatio enim formæ, quæ est

1° L'intelligence connaît seulement d'abord et par lui-même l'être par l'espèce duquel elle connaît; car l'opération doit être proportionnée à la forme qui en est le principe. Or, ce que Dieu connaît n'est autre chose que son essence [ch. 46]. Donc ce qu'il connaît premièrement et par soi-même n'est autre chose que lui-même.

2° Il est impossible de connaître en même temps plusieurs êtres premièrement et par eux-mêmes; car une opération unique ne saurait se terminer en même temps à plusieurs objets. Dieu se connaît lui-même [ch. 47]. Si donc il connaît autre chose que lui premièrement et par soi-même, son intelligence transportera nécessairement son attention de lui-même à un autre être. Cet être sera moins noble que lui, et, par conséquent, l'intelligence divine subira un changement qui la dégradera; ce qui est impossible.

3° Les opérations de l'intelligence se distinguent les unes des autres par leurs objets. Si donc Dieu se connaît et connaît encore autre chose que lui-même comme objet principal, il y aura en lui plusieurs opérations intellectuelles. Son essence sera donc divisée en plusieurs parties, ou bien il y aura en lui une opération intellectuelle qui ne sera pas sa substance. Or, l'un et l'autre ont été démontrés impossibles [ch. 42 et 45]. Donc l'intelligence de Dieu ne connaît premièrement et par soi-même rien autre chose que son essence.

4° L'intelligence, en tant qu'elle diffère de l'objet qu'elle saisit, est en puissance par rapport à lui. Si donc Dieu connaît premièrement et par lui-même un être distinct de lui, il s'ensuit qu'il est en puissance relativement à quelque chose qui n'est pas lui; ce qu'on ne peut admettre [ch. 16].

---

operationis principium, proportionatur. Sed id, quo Deus intelligit, nihil est aliud quam sua essentia, ut supra (c. 46) probatum est; igitur intellectum ab ipso, primo et per se, nihil est aliud quam ipsemet.

2° Adhuc, Impossibile est simul multa primo et per se intelligere. Una enim operatio non potest simul multis terminis terminari. Deus autem quandoque seipsum intelligit, ut probatum est (c. 47). Si igitur intelligit aliquid aliud quasi primo et per se intellectum, oportet quod intellectus ejus mutetur de consideratione sui in considerationem alterius; id autem est eo ignobilius. Sic igitur intellectus divinus mutaretur in pejus; quod est impossibile.

3° Amplius, Operationes intellectus distinguuntur penes objecta. Si igitur Deus intelligit se et aliud a se quasi principale objectum, habebit plures intellectuales operationes. Ergo vel sua essentia erit in plura divisa, vel aliquam intellectualem operationem habebit, quæ non est sua subtantia; quorum utrumque impossibile esse monstratum est (c. 42 et 45). Restat igitur nihil a Deo esse cognitum quasi primo et per se intellectum, nisi suam essentiam.

4° Item, Intellectus, secundum quod est differens a suo intellecto, est in potentia respectu illius. Si igitur aliquid aliud sit intellectum a Deo primo et per se, sequetur quod ipse sit in potentia respectu alicujus alterius; quod est impossibile, ut ex dictis patet (c. 16).

5° Præterea, Intellectum est perfectio

5° L'objet connu perfectionne l'intelligence; car l'intelligence est parfaite en tant qu'elle connaît actuellement, et elle connaît en ce qu'elle devient une même chose avec l'objet qu'elle saisit. Si donc Dieu connaît premièrement un être distinct de lui, sa perfection viendra de quelque chose qui sera distinct de lui et plus parfait que lui; ce qui ne peut être.

6° La science de l'être intelligent se compose d'un grand nombre d'objets connus. Si donc Dieu connaît principalement et par elles-mêmes beaucoup de choses, il en résulte que sa science est composée, et, par conséquent, ou l'essence divine est composée, ou la science est un accident pour Dieu : deux conclusions qui répugnent également [ch. 18 et 23]. Donc ce que Dieu connaît premièrement et par soi-même n'est autre chose que sa substance.

7° L'opération intellectuelle se spécifie et s'ennoblit par son objet, qui est ce que l'intelligence connaît premièrement et par soi-même. Si donc Dieu connaissait par lui-même et premièrement un être différent de lui, son opération intellectuelle serait spécifiée et ennoblie par quelque chose qui ne serait pas lui; ce qui est impossible, puisque son opération est son essence [ch. 45]. Donc il ne peut se faire que ce que Dieu connaît premièrement et par soi-même soit autre que lui.

---

intelligentis. Secundum enim hoc intellectus perfectus est, quod actu intelligit; quodquidem est per hoc, quod est unum cum eo quod intelligitur. Si igitur aliquid aliud a Deo sit primo intellectum ab ipso, erit aliquid aliud perfectio ipsius et eo nobilius; quod est impossibile.

6° Amplius, Ex multis intellectis intelligentis scientia integratur. Si igitur sunt multa scita a Deo, quasi principaliter cognita et per se, sequitur quod scientia Dei sit ex multis composita; et sic vel erit essentia divina composita, vel scientia erit accidens Deo; quorum utrumque est impossibile, ut ex dictis (c. 18 et 23) manifestum est. Relinquitur igitur quod id, quod est primo et per se intellectum a Deo, non sit aliud quam sua substantia.

7° Adhuc, Operatio intellectualis speciem et nobilitatem habet, secundum id quod est per se et primo intellectum, quum hoc sit ejus objectum. Si igitur Deus aliud a se intelligeret, quasi per se et primo intellectum, ejus operatio intellectualis speciem et nobilitatem haberet, secundum id quod est aliud ab ipso. Hoc autem est impossibile, quum sua operatio sit ejus essentia, ut ostensum est (c. 45). Sic igitur impossibile est quod intellectum a Deo, primo et per se, sit aliud ab ipso.

CHAPITRE XLIX.

Dieu connaît d'autres êtres que lui-même.

De ce que Dieu se connaît premièrement et essentiellement, il faut conclure qu'il connaît aussi les autres êtres distincts de lui. En effet :

1° La connaissance de l'effet peut très bien s'acquérir par la connaissance de sa cause; c'est ce qui fait dire que nous savons une chose quand nous en découvrons la cause. Or, Dieu est, en vertu de son essence, la cause de l'existence des autres êtres. Donc, puisqu'il connaît parfaitement son essence, on est obligé d'admettre qu'il connaît aussi les autres êtres.

2° La ressemblance de chaque effet préexiste en quelque manière dans sa cause, puisque tout agent produit un être semblable à lui. Or, tout ce qui est dans un être s'y trouve conformément au mode d'existence de cet être. Si donc Dieu est la cause de quelque chose, comme il est intellectuel de sa nature, la ressemblance de l'effet qu'il produit sera en lui d'une manière intelligible. Or, tout être connaît ce qui est en lui d'une manière intelligible. Donc Dieu connaît véritablement les êtres qui sont distincts de lui.

3° Celui qui connaît parfaitement une chose connaît aussi ce qu'on peut réellement lui attribuer et ce qui lui convient selon sa nature. Or, il convient à Dieu, d'après sa nature, d'être la cause des autres êtres. Si donc il se connaît parfaitement, il se connaît comme cause; ce qui implique nécessairement une certaine connaissance de l'effet, qui est distinct de lui, puisque rien n'est cause de soi-même. Donc Dieu connaît d'autres êtres que lui-même.

CAPUT XLIX.

Quod Deus cognoscit alia a se.

Ex hoc autem quod Deus seipsum cognoscit primo et per se, quod alia a seipso cognoscat etiam ponere oportet.

1° Effectus enim cognitio sufficienter habetur per cognitionem suæ causæ. Unde scire dicimur unumquodque, quum causam ejus cognoscimus. Ipse autem Deus est per suam essentiam causa essendi aliis. Quum igitur suam essentiam plenissime cognoscat, oportet ponere quod etiam alia cognoscat.

2° Adhuc, Similitudo omnis effectus in sua causa aliqualiter præexistit; quum omne agens agat sibi simile. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est. Si igitur Deus aliquarum rerum est causa, quum ipse sit secundum suam naturam intellectualis, similitudo causati sui in eo erit intelligibiliter. Quod autem est in aliquo per modum intelligibilem, ab eo intelligitur. Deus igitur res alias a seipso vere cognoscit.

3° Amplius, Quicumque cognoscit perfecte rem aliquam, cognoscit omnia quæ de re illa vere possunt dici, et quæ ei conveniunt secundum naturam. Deo autem, secundum suam naturam, convenit quod

Les deux conclusions précédentes nous font voir que Dieu se connaît premièrement et essentiellement, et qu'il aperçoit les autres êtres, pour ainsi dire, dans son essence. Saint Denis enseigne expressément cette doctrine, lorsqu'il dit dans son livre des *Noms divins* : « Dieu ne « descend pas dans chaque chose par la vision; mais il connaît tous les « êtres en ce qu'ils sont contenus dans leurs causes, » et plus loin : « La divine sagesse, en se connaissant elle-même, connaît aussi les au- « tres êtres » (1).

Ce sentiment paraît conforme à l'Écriture, qui dit en parlant de Dieu : *Le Seigneur a regardé du haut de son sanctuaire* (Ps. CI, 20), comme s'il voyait de lui-même, dans son élévation, tous les autres êtres.

CHAPITRE L.

Dieu connaît tous les êtres en particulier.

Certains auteurs (1) ont prétendu que Dieu ne connaît les créatures

(1) Non ex rebus ipsis res discens novit eas divina mens, sed ex seipsa et in seipsa, secundum causam omnium scientiam, notionem et essentiam præhabet, et ante comprehendit, non singulis secundum cujusque speciem intendens, sed secundum unicam causæ complexionem cuncta sciens et continens; sicut et lux secundum causam tenebrarum notionem anticipat, non aliunde quam ex luce tenebras noscens. Seipsam igitur divina sapientia noscens, sciet omnia; materialia sine materia, et indivise divisibilia, et unice multa, ipso uno omnia et cognoscens et producens : nam si secundum unam causam Deus omnibus esse impertit, secundum eamdem unicam causam sciet omnia tanquam ex se existentia et in seipso ante præexistentia, et non ex rebus rerum accipiet notionem, sed et ipsis singulis ipsarum aliisque aliarum notitiam largietur. Non habet itaque Deus peculiarem scientiam sui aliam vero communem res omnes complectentem : ipsa enim omnium causa seipsam cognoscens, nullo modo ea quæ ab ipsa, et quorum causa est ignorabit (*De div. nom.* c. 7).

(1) Parmi ces auteurs sont Avicenne (*Métaphys.* VIII, 6) et Averrhoès (*Comment. in XII Metaphys.*).

sit aliorum causa. Quum igitur perfecte seipsum cognoscat, cognoscit se esse causam; quod esse non potest, nisi cognoscat aliqualiter causatum, quod est aliud ab ipso; nihil enim suiipsius causa est. Ergo Deus cognoscit alia a se.

Colligendo igitur has duas conclusiones, apparet Deum cognoscere seipsum quasi primo et per se notum, alia vero sicut in essentia sua visa.

Quamquidem veritatem expresse Dionysius tradit (de Divin. Nomin. c. 7) dicens : « Non secundum visionem singulis se immittit, sed secundum causæ continentiam « scit omnia. » Et infra : « Divina sa- « pientia seipsam cognoscens scit alia. »

Cui etiam sententiæ attestari videtur Scripturæ sacræ auctoritas; nam de Deo dicitur : *Prospexit de excelso sancto suo* (*Psalm.* CI, 20), quasi de seipso excelso alia videns.

que d'une manière générale, c'est-à-dire seulement en tant qu'elles sont des êtres, parce qu'il connaît la nature de l'existence [*essendi*] par la connaissance qu'il a de lui-même. Il reste donc à prouver que Dieu connaît tous les êtres en tant qu'ils sont distincts les uns des autres, connaissance qui comprend tout ce qui constitue chacun d'eux.

1° Pour démontrer cette proposition, il faut supposer que Dieu est la cause de tout ce qui existe: vérité qu'on peut déduire déjà de ce qui précède et dont l'évidence paraîtra mieux encore plus tard [liv. II, ch. 15]. Ce principe admis, il ne peut donc se trouver dans aucun être rien dont Dieu ne soit la cause médiate ou immédiate. Or, la cause étant connue, on connaît aussi l'effet. Donc on peut connaître tout ce qui se trouve dans quelque être que ce soit, si l'on connaît Dieu et toutes les causes intermédiaires entre lui et les êtres. Or, Dieu se connaît lui-même et connaît en même temps toutes ces causes intermédiaires. Il se connaît lui-même: nous l'avons prouvé [ch. 47]. Par cela même qu'il se connaît lui-même, il connaît ce qui procède immédiatement de lui. En connaissant ce qui procède immédiatement de lui, il connaît aussi ce qu'il produit médiatement; et il en est ainsi de toutes les causes intermédiaires, jusqu'à l'effet le plus éloigné. Donc Dieu connaît tout ce qu'il y a dans un être. Or, cette connaissance est particulière et complète, puisqu'elle comprend tout ce que cet être a de commun avec les autres et ce qui lui est propre. Donc Dieu connaît particulièrement les êtres en tant qu'ils sont distincts les uns des autres.

2° Tout ce qui agit par l'intelligence connaît son œuvre selon sa

---

CAPUT L.

Quod Deus habet propriam cognitionem de omnibus rebus.

Quia vero quidam dixerunt quod Deus de aliis rebus non habet cognitionem nisi universalem, utpote cognoscens in quantum sunt entia, ex hoc quod naturam essendi cognoscit per cognitionem sui ipsius, restat ostendendum quod Deus omnes alias res cognoscat, prout ad invicem sunt distinctæ; quod est cognoscere res secundum proprias rationes earum.

1° Ad hujus autem ostensionem, Deum esse causam omnis entis, supponatur, quod ex supradictis aliquatenus patet, et infra (l. II, c. 15) plenius ostendetur. Sic igitur nihil in aliqua re esse potest quod non sit ab eo causatum vel mediate vel immediate. Cognita autem causa, cognoscitur ejus effectus. Quidquid igitur est in quacumque re, potest cognosci, cognito Deo, et omnibus causis mediis, quæ sunt inter Deum et res. Sed Deus seipsum cognoscit, et omnes causas medias, quæ sunt inter ipsum et rem quamlibet. Quod enim seipsum perfecte cognoscat, jam ostensum est (c. 47). Seipso autem cognito, cognoscit quod ab ipso immediate est; quo cognito, cognoscit iterum quod ab illo mediate est; et sic de omnibus causis mediis usque ad ultimum effectum. Ergo Deus cognoscit quidquid est in re. Hoc autem est habere propriam et completam cognitionem de re, cognoscere scilicet omnia quæ in re sunt, et communia et propria. Deus ergo propriam de rebus habet cognitionem, secundum quod sunt ab invicem distinctæ.

raison particulière, parce que la connaissance de l'être producteur détermine la forme de celui qui est produit. Or, Dieu est la cause des créatures par son intelligence, puisque être et concevoir sont pour lui une même chose, et tout être agit selon qu'il est actuellement. Donc il connaît son effet particulièrement et le distingue des autres.

3° On ne peut attribuer au hasard la distinction des êtres, puisqu'elle est soumise à un ordre invariable. Donc elle doit provenir de l'intention réelle d'une certaine cause, et d'une cause qui n'agit pas par nécessité de nature; car la nature est déterminée à une seule chose, et, par conséquent, l'intention d'un être qui agit par la nécessité de sa nature ne peut s'étendre à plusieurs choses en tant qu'elles sont distinctes. Reste donc à dire que la distinction des êtres résulte de l'intention d'une cause douée de connaissance. Or, il semble qu'à l'intelligence seule il appartient de considérer la distinction des êtres. C'est ce qui fait dire à Anaxagore que le principe de la distinction est l'intelligence (2). La distinction universelle de tous les êtres ne peut venir de l'une des causes secondes, parce que toutes ces causes appartiennent à l'universalité des effets, qui sont distincts entre eux. C'est donc à la cause première, qui est par elle-même distincte de toutes les autres, qu'il appartient de vouloir la distinction des êtres créés. Donc Dieu les connaît comme distincts les uns des autres.

4° Tout ce que Dieu connaît, il le connaît parfaitement; car il possède toute perfection, puisqu'il est l'être absolument parfait [ch. 28]. Or, un objet connu d'une manière générale seulement ne l'est pas parfai-

(2) Segregatio, congregatiove motus in loco sunt. Hoc autem modo concordia atque discordia movent. Altera namque ipsarum segregat, altera congregat. Anaxagoras quoque mentem, quæ movit, prius secernere dicit (Arist. *Phys.* lib. VIII, c. 9).

2° Adhuc, Omne quod agit per intellectum, habet cognitionem de re quam agit, secundum propriam facti rationem; quia cognitio facientis determinat formam facto. Deus autem causa est rerum per intellectum, quum suum esse sit suum intelligere. Unumquodque autem agit in quantum est actu. Cognoscit igitur causatum suum proprie, secundum quod est distinctum ab aliis.

3° Amplius, Rerum distinctio non potest esse casu; habet enim ordinem certum. Oportet igitur ex alicujus causæ intentione distinctionem in rebus esse, non autem ex intentione alicujus causæ per necessitatem naturæ agentis, quia natura determinatur ad unum; et sic nullius rei, per naturæ necessitatem agentis, intentio potest esse ad multa, in quantum distincta sunt. Restat ergo quod distinctio in rebus provenit ex intentione alicujus causæ cognoscentis. Videtur autem intellectus proprium esse rerum distinctionem considerare. Unde et Anaxagoras (Arist. Phys. VIII, 9) distinctionis principium intellectum dixit. Universalis autem rerum distinctio non potest esse ex intentione alicujus causarum secundarum; quia omnes hujusmodi causæ sunt de universitate causatorum distinctorum. Est igitur primæ causæ, quæ per seipsam ab omnibus aliis distinguitur, intendere distinctionem omnium rerum. Deus igitur cognoscit res ut distinctas.

4° Item, Quidquid Deus cognoscit, per-

tement, puisqu'on ignore ce qui importe le plus en lui, savoir les perfections dernières qui complètent son être propre. C'est pourquoi une chose ainsi connue l'est plutôt en puissance qu'en acte. Si donc, par cela même qu'il connaît son essence, Dieu connaît tout d'une manière générale, il doit connaître aussi chaque chose en particulier.

5° Celui qui connaît une certaine nature connaît par eux-mêmes les accidents de cette nature. Or, les accidents de l'être, considéré comme être, ont par eux-mêmes l'unité et la multiplicité, selon la doctrine du Philosophe (3). Si donc Dieu, en connaissant l'essence ou la nature, connaît en général la nature de l'être, il s'ensuit qu'il connaît aussi la multitude. Or, on ne peut connaître la multitude que par le moyen de la distinction. Donc Dieu connaît les êtres en tant qu'ils sont distincts les uns des autres.

6° Si quelqu'un connaît parfaitement une certaine nature universelle, il sait aussi le degré dans lequel elle peut être possédée, de même que celui qui connaît la blancheur sait qu'elle est susceptible de plus et de moins. Or, les différentes manières d'exister produisent différents degrés dans les êtres. Si donc Dieu, en se connaissant, connaît la nature universelle de l'être, et non d'une manière imparfaite, puisqu'il est exempt de toute imperfection [ch. 28], il doit connaître également tous les degrés des êtres; et ainsi il connaîtra en particulier les créatures, qui sont distinctes de lui.

(3) Unum nihil aliud est præter ens. Item cujusque substantia, unum est, non secundum accidens; similiter et ipsum ens quodvis..... Uni autem pluralitas opponitur..... Cum itaque unius prout unius et entis prout entis, hæ per se passiones sint et non prout numeri, aut lineæ, aut ignis, patet quod illius scientiæ est, et quid est cognoscere et accidentia ejus (Arist. *Metaphys.* lib. IV, c. 2 passim).

---

fectissime cognoscit. Est enim in eo omnis perfectio, sicut in simpliciter perfecto, ut supra (c. 28) ostensum est. Quod autem cognoscitur in communi tantum, non perfecte cognoscitur. Ignorantur enim ea quæ sunt præcipuæ illius rei, scilicet ultimæ perfectiones, quibus perficitur proprium esse ejus. Unde tali cognitione magis cognoscitur res in potentia quam in actu. Si igitur Deus, cognoscendo essentiam suam, cognoscit omnia in universali, oportet etiam quod propriam habeat cognitionem de rebus.

5° Adhuc, Quicumque cognoscit aliquam naturam, cognoscit per se accidentia illius naturæ. Per se autem accidentia entis, in quantum est ens, sunt unum et multa, ut probatur in quarto Metaphysicorum (c. 2 passim). Deus igitur si, cognoscendo essentiam sive naturam, cognoscit in universali naturam entis, sequitur quod cognoscat multitudinem. Multitudo autem sine distinctione intelligi non potest; intelligit igitur res, prout sunt ab invicem distinctæ.

6° Amplius, Quicumque cognoscit perfecte aliquam naturam universalem, cognoscit modum quo natura illa potest haberi; sicut qui cognoscit albedinem, scit quod recipit magis et minus. Sed ex diverso modo exsistendi constituuntur diversi gradus entium. Si igitur Deus, cognoscendo se, cognoscit naturam universalem entis, non autem imperfecte, quia ab eo omnis imperfectio longe est, ut supra (c. 28) probatum est, oportet quod cognoscat omnes gradus entium. Et sic, de rebus aliis a se, habebit propriam cognitionem.

7° En connaissant parfaitement un être, on connaît tout ce qu'il renferme. Or, Dieu se connaît parfaitement lui-même. Donc il connaît tout ce qui est en lui-même quant à la puissance active. Or, tous les êtres, selon la forme qui leur est propre, sont en lui, quant à la puissance active, puisqu'il est le principe de tout ce qui existe. Donc il connaît tous les êtres en particulier.

8° Quiconque connaît une nature sait si elle est communicable. En effet, on ne connaîtrait pas parfaitement la nature de l'animal, si l'on ignorait qu'elle peut se communiquer à plusieurs êtres. Or, la nature divine peut se communiquer par ressemblance. Donc Dieu sait en combien de manières les traits de la divine essence peuvent se reproduire dans les êtres divers. La diversité des formes vient de ce que les êtres imitent de diverses manières l'essence divine. C'est ce qui fait dire au Philosophe que la forme naturelle est quelque chose de divin. Donc Dieu connaît les êtres selon les formes qui leur sont propres.

9° Les hommes et les autres créatures douées de la faculté de connaître distinguent les unes des autres, dans leur multitude, les choses qu'ils connaissent. Si donc Dieu connaît les êtres sans les distinguer, il faudra dire qu'il est complétement privé de sagesse, ainsi que cela résulte de l'opinion de ceux qui ont prétendu que Dieu ignore la lumière que nous voyons tous, opinion qu'Aristote déclare inadmissible dans son *Traité de l'Ame* et dans sa *Métaphysique* (4).

(4) Multas dubitationes ac difficultates Empedoclis habere sententiam (corporeis, inquam, elementis et sibi similibus cognosci res singulas), late patet..... Fit etiam Empedoclis eadem sententia, ut Deus sit amentissimus ; quippe cum ipse solus unum elementorum non comprehendat..... mortalia vero cuncta cognoscant, cum ex universis singula constent (Arist. *De Anima* lib. I, c. 5).

Empedocles ponit quoddam principium, corruptionis causam, contentionem. Nihilominus tamen et hæc videatur generare, præter ipsum unum. Cuncta enim alia ex hac

---

7° Præterea, Quicumque cognoscit perfecte aliquid, cognoscit omnia quæ sunt in illo ; sed Deus cognoscit seipsum perfecte ; ergo cognoscit omnia quæ sunt in ipso secundum potentiam activam. Sed omnia secundum proprias formas sunt in ipso secundum potentiam activam, quum ipse sit omnis entis principium. Ipse igitur habet cognitionem propriam de omnibus rebus.

8° Adhuc, Quicumque scit aliquam naturam, scit an illa natura sit communicabilis ; non enim animalis naturam sciret perfecte, qui nesciret illam pluribus communicabilem esse. Divina autem natura communicabilis est per similitudinem. Scit ergo Deus quot modis ejus essentiæ aliquid simile esse potest. Sed ex hoc sunt diversitates formarum, quia divinam essentiam res diversimode imitantur. Unde Philosophus formam naturalem divinum quoddam nominat (Physic. I). Deus igitur de rebus habet cognitionem secundum proprias formas.

9° Præterea, Apud homines et alios cognoscentes habetur cognitio de rebus prout in sua multitudine ab invicem sunt distinctæ. Si igitur Deus res in sua distinctione non cognoscit, sequetur eum insipientissimum esse, secundum illos qui ponebant Deum non cognoscere lucem, quam omnes cognoscunt ; quod pro inconvenienti habet Philosophus, in primo *De anima* (c. 5), et in tertio Metaphysicorum (c. 4).

L'Écriture-Sainte nous enseigne la même vérité. Il est dit, en effet : *Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites, et elles étaient très bonnes* [Gen. I, 31]. Et encore : *Aucune créature n'est invisible en sa présence, mais tout est sans voile et à découvert devant ses yeux* [Hébr. IV, 13].

CHAPITRE LI.

De quelle manière la multitude des êtres est dans l'intelligence divine, qui les connaît.

De peur qu'on ne s'imagine qu'il y a composition dans l'intelligence divine à cause de la multitude des êtres qu'elle connaît, nous allons rechercher comment ces êtres ainsi connus sont en nombre.

1° Il ne faut pas envisager cette multitude comme si tous les objets qui la composent et que saisit l'intelligence avaient une existence distincte en Dieu. En effet, ou ils seraient une même chose avec l'essence divine, et alors l'essence de Dieu serait multiple : conséquence dont la fausseté a été démontrée par plusieurs raisons [ch. 31] ; ou

sunt, præter Deum. Dicit enim : *Ex quibus omnia quæ erant, quæ sunt, quæque in posterum erunt, orta sunt ; ac arbores et viri, ac mulieres, feræ, alitesque et pisces in aqua nutriti, ac dii longævi.* At etiam absque his patet. Nam si non incessit in rebus contentio, unum omnia, ut ait, essent. Cum enim convenissent, tunc extima statuitur contentio. Unde et accidit ei, felicissimum Deum minus sapientem cæteris esse; non enim cognoscit omnia elementa, contentionem namque non habet, cognitio autem similis simili. *Terra enim,* ait, *terram inspicimus ; aquam vero aqua ; æthere vero ætherem divinum ; itemque igne ignem omnia absumentem ; ac amicitia amicitiam, et contentionem contentione perniciosa* (id. *Metaphys.* lib. III, c. 4).

Hoc etiam auctoritate Scripturæ canonicæ edocemur. Dicitur namque : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat et erant valde bona* (*Gen.* I, 31). Et : *Non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus; omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus* (*Hebr.* IV, 13).

CAPUT LI.

Rationes ad inquirendum qualiter multitudo intellectorum sit in intellectu divino.

Sed, ne multitudo intellectorum in intellectum divinum compositionem inducat, investigandus est modus, quo ista intellecta sunt multa.

1° Non autem hæc multitudo sic intelligi potest, quasi multa intellecta habeant esse distinctum in Deo. Ista enim intellecta aut essent idem quod essentia divina, et sic in essentia Dei poneretur aliqua multitudo, quod supra (c. 31) multipliciter est remotum ; aut essent superaddita essentiæ divinæ, et sic esset in Deo aliquod accidens, quod supra (c. 23) impossibile esse ostendimus

2° Nec iterum potest poni hujusmodi formas intelligibiles per se exsistere ; quod

bien ils seraient ajoutés à cette essence; d'où il résulterait qu'il y aurait quelque accident en Dieu; ce qui est absolument impossible [ch. 23].

2° On ne saurait admettre, non plus, que ces formes intelligibles existent par elles-mêmes, ainsi que Platon paraît le supposer, lorsque, en traitant des idées, il veut éviter les inconvénients précédemment signalés (1). En effet, les formes des choses qui sont dans la nature ne peuvent exister sans matière, puisqu'on ne les conçoit pas sans elle. Lors même qu'on le prétendrait, cela n'autoriserait pas à dire que Dieu connaît la multitude; car comme les formes en question sont en dehors de l'essence de Dieu, si Dieu ne pouvait connaître sans elles la multitude des êtres, ce qui est nécessairement requis pour la perfection de son intelligence, il s'ensuivrait que sa perfection, quant à l'intelligence, dépendrait d'un autre. Elle en dépendrait aussi quant à l'être, puisque son être est son intelligence : conclusion dont le contraire a été prouvé [ch. 40].

3° Puisque Dieu est la cause de tout ce qui est en dehors de son essence, comme nous le prouverons plus loin [liv. II, c. 15], si les formes en question sont en dehors de lui, elles doivent le reconnaître comme cause. Or, Dieu est cause des êtres par son intelligence [liv. II, c. 23, 24]. Donc, selon l'ordre naturel, Dieu doit connaître ces

(1) Nullus artifex ideam ipsam, id est rerum speciem sive formulam, fabricat (Plato. *De Rep.* lib. X).

Nonne illud quod animo comprehenditur unum esse, *idea*, id est, species, erit semper eadem in omnibus! — Necessarium videtur. — Quid vero, inquit Parmenides, numquid necesse est alias res specierum esse participes? An unaquæque res notionibus tibi videtur constare, atque adeo omnia intelligere, aut quum sint notiones, carere intelligentia? — At illud, inquit, plane nullam habet rationem. At mihi, quidem, Parmenides, maxime ita habere videtur, *has species veluti exemplaria quædam in natura constare* : alias vero res his assimilari, et similitudine quadam effictas esse, tanquam imagines atque simulacra : ut quidem aliæ hæ res non alio quopiam modo, cum sempiternis illis naturæ formis communicent, quam quod illis assimilentur, et eas quodammodo repræsentent (id. in *Parmenide*, p. 132, C. D. E., Henri Etienne, 1578).

Plato, prædicta inconvenientia vitans, videtur posuisse, introducendo ideas. Nam formæ rerum naturalium sine materia exsistere non possunt, quum nec sine materia intelligantur. Quod etiam si poneretur, nec hoc sufficeret ad ponendum Deum intelligere multitudinem. Nam quum formæ prædictæ sint extra Dei essentiam, si sine his Deus multitudinem rerum intelligere non posset, quod ad perfectionem sui intellectus requiritur, sequeretur quod sua perfectio in intelligendo ab alio dependeret, et per consequens in essendo, quum suum esse sit suum intelligere; cujus contrarium supra (c. 40) ostensum est.

3° Item, Dum omne quod est præter essentiam suam sit causatum ab eo, ut infra ostendetur (lib. II, c. 15), necesse est, si formæ prædictæ extra Deum sunt, ab eo causatas esse. Ipse autem est causa rerum per intellectum, ut infra (lib. II, c. 23 et 24) ostendetur. Ergo Deum intelligere hujusmodi intelligibilia, præexiguitur ordine naturæ, ad hoc quod hujusmodi intelligi-

êtres intelligibles avant qu'ils soient intelligibles. Donc il n'a pas connaissance de la multitude, parce qu'un grand nombre d'êtres intelligibles existent par eux-mêmes en dehors de lui.

4° L'intelligible en acte est l'intelligence en acte, de même que le sensible [actuel] est le sens en acte. Mais quand on distingue l'intelligible de l'intelligence, ils sont tous deux en puissance. C'est ce qui paraît clairement aussi pour les sens. En effet, la vue ne voit pas actuellement; ce qui est visible n'est pas non plus vu actuellement, à moins que la vue ne soit affectée par une espèce visible, en sorte que le visible et la vue ne fassent plus qu'un. Si donc l'intelligible pour Dieu est en dehors de son intelligence, il en faudra conclure que son intelligence est en puissance. Il en sera de même de l'intelligible, et il faudra qu'un autre être le détermine à l'acte; ce qui est impossible, puisque cet être serait avant lui.

5° Ce qui est connu doit se trouver dans l'être intelligent. Donc il ne suffit pas de dire que les formes des choses existent par elles-mêmes en dehors de l'intelligence divine, pour que Dieu connaisse la multitude des êtres; mais il est nécessaire qu'elles soient dans l'intelligence divine elle-même.

CHAPITRE LII.

Raisons qui prouvent que la multitude des intelligibles n'est que dans l'intelligence divine.

On ne peut évidemment, pour les mêmes raisons, dire que la multitude des intelligibles, dont on vient de parler, est dans une intelli-

---

bilia sint. Non igitur per hoc Deus intelligit multitudinem, quod intelligibilia multa per se exsistunt extra eum.

4° Adhuc, Intelligibile in actu est intellectus in actu, sicut et sensibile [in actu] est sensus in actu. Secundum vero quod intelligibile ab intellectu distinguitur, est utrumque in potentia, sicut et in sensu patet. Neque enim visus est videns actu, neque visibile videtur actu, nisi quum visus informatur visibili specie, ut sic ex visibili et visu unum fiat. Si igitur intelligibilia Dei sunt extra intellectum ipsius, sequetur quod intellectus suus sit in potentia, et similiter intelligibilia illius. Et sic indigebit aliquo reducente in actu; quod est impossibile; nam hoc esset eo prius.

5° Præterea, Intellectum oportet esse in intelligente. Non igitur sufficit ponere formas rerum per se exsistentes extra intellectum divinum, ad hoc ut Deus multitudinem rerum intelligat; sed oportet quod sint in ipso intellectu divino.

gence autre que celle de Dieu, dans celle d'une âme, par exemple, d'un ange ou d'un autre être spirituel.

Il en résulterait d'abord que l'intelligence divine dépendrait, quant à son opération, d'une autre intelligence qui lui serait postérieure; ce qui est impossible. En effet, de même que les choses qui subsistent en elles-mêmes viennent de Dieu, de même aussi, ce que ces choses reçoivent en elles vient de lui. C'est pourquoi l'intelligence divine, par le moyen de laquelle Dieu devient cause, doit nécessairement agir préalablement pour que ces intelligibles se trouvent dans l'une des intelligences dont l'existence est postérieure à la sienne.

Il résulterait en second lieu que l'intelligence divine serait en puissance, puisque ses intelligibles ne lui seraient pas unis; car chaque chose ayant un être propre a aussi une opération particulière. Il ne peut donc se faire que, parce qu'une intelligence est disposée à agir, une autre réalise l'opération intellectuelle; mais cela appartient à l'intelligence dans laquelle se trouve cette disposition, de même que tout être existe par son essence propre, et non par celle d'un autre. Donc on ne peut prétendre que la première des intelligences connaît la multitude, parce qu'il y a une multitude d'intelligibles dans une intelligence secondaire.

CHAPITRE LIII.

Comment la multitude des objets de l'intelligence divine est en Dieu.

On résoudra facilement cette difficulté, si l'on examine avec soin

---

CAPUT LII.

Rationes quod hujusmodi multitudo intelligibilium non est nisi in intellectu divino.

Ex eisdem etiam rationibus apparet, quod non potest poni quod multitudo intelligibilium prædictorum sit in aliquo alio intellectu præter divinum, vel animæ, vel Angeli sive Intelligentiæ

Nam sic intellectus divinus, quantum ad aliquam suam operationem, dependeret ab aliquo posteriori intellectu; quod etiam est impossibile. Sicut enim res in se subsistentes a Deo sunt, ita et quæ in rebus sunt. Unde et ad esse prædictorum intelligibilium in aliquo posteriorum intellectuum, præexigitur intelligere divinum, per quod Deus est causa.

Sequetur etiam intellectum divinum esse in potentia, quum sua intelligibilia non sunt ei conjuncta; sicut enim unicuique est proprium esse, ita et propria operatio. Non igitur esse potest ut, per hoc quod aliquis intellectus ad operandum disponitur, alius operationem intellectualem exsequatur, sed ipsemet intellectus, apud quem dispositio invenitur; sicut unumquodque est per essentiam suam, non per essentiam alterius. Per hoc igitur, quod intelligibilia multa sunt apud aliquem secundorum intellectuum, non poterit esse quod intellectus primus multitudinem cognoscat.

comment les choses que l'intelligence saisit existent en elle. Et pour remonter, autant que possible, de la connaissance de notre intelligence à la connaissance de l'intelligence divine, nous devons observer que l'objet extérieur, perçu par notre intelligence, n'est pas en elle quant à sa propre nature. Mais son espèce ou image doit nécessairement entrer dans l'intelligence pour qu'elle soit en acte; et lorsqu'elle est ainsi en acte, elle connaît, par le moyen de cette image, comme par sa propre forme, l'objet lui-même. Cela ne se fait pas cependant de telle sorte que l'opération intellectuelle soit une action qui passe dans la chose connue, comme l'échauffement, par exemple, passe dans la chose échauffée; mais cet acte demeure dans le sujet qui connaît, et s'il y a relation entre lui et l'objet connu, c'est parce que cette espèce qui est le principe de l'opération intellectuelle, en tant que forme, est sa propre ressemblance.

Il faut de plus considérer que l'intellect, qui se modifie au moyen de l'espèce ou image, produit aussi en lui-même, par son opération, une certaine conception qui est l'idée de l'essence de la chose et s'énonce par la définition. Il est nécessaire qu'il en soit ainsi, parce que l'intelligence aperçoit indifféremment les objets présents et ceux qui sont absents, et c'est en quoi l'imagination lui ressemble. Mais l'intelligence à cela de particulier, qu'elle connaît un objet, même abstraction faite des conditions matérielles sans lesquelles il ne peut pas naturellement exister; ce qui serait impossible si elle ne formait pas la conception dont il vient d'être parlé.

CAPUT LIII.

Quomodo multitudo intellectorum sit in Deo.

Præmissa autem dubitatio faciliter solvi potest, si diligenter inspiciatur qualiter res intellectæ in intellectu exsistant. Et, ut ab intellectu nostro ad divini intellectus cognitionem, prout est possibile, procedamus, considerandum est quod res exterior intellecta a nobis, in intellectu nostro non exsistit secundum propriam naturam; sed oportet quod species ejus sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu. Exsistens autem in actu, per hujusmodi speciem, sicut per propriam formam, intelligit rem ipsam; non autem ita quod ipsum intelligere sit actio transiens in rem intellectam, sicut calefactio transit in calefactum, sed manet in ipso intelligente, et habet relationen ad rem quæ intelligitur, ex eo quod species prædicta, quæ est principium intellectualis operationis ut forma, est similitudo illius.

Ulterius autem considerandum est quod intellectus per speciem rei formatus intelligendo format in seipso quamdam intentionem rei intellectæ, quæ est ratio ipsius, quam significat diffinitio. Et hoc quidem necessarium est, eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et præsentem; in quo cum intellectu imaginatio convenit. Sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non exsistit; et hoc non posset esse, nisi intellectus intentionem sibi prædictam formaret.

Hæc autem intentio intellecta, quum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est

Cette conception de l'intelligence, étant comme le terme de l'opération intelligible, est distincte de l'espèce intelligible qui fait que l'intelligence est en acte, et que l'on doit regarder comme le principe de l'opération intelligible, quoiqu'elle soient toutes les deux une ressemblance de l'objet connu. En effet, de ce que l'espèce intelligible, forme de l'intellect et principe de la connaissance, est la ressemblance de l'objet extérieur, il résulte que l'intelligence produit une conception qui ressemble à cet objet même, puisque tout être agit conformément à sa nature. Et comme la conception intellectuelle ressemble à un certain objet, l'intelligence, en la formant, saisit par là même cet objet.

Pour l'intelligence divine, elle ne connaît au moyen d'aucune autre espèce intelligible que son essence [ch. 46], et cette essence est la ressemblance de tous les êtres. Il faut donc en conclure que la conception de l'intelligence de Dieu, qui se connaît lui-même et qui est son propre Verbe, est non-seulement la ressemblance de Dieu ainsi conçu, mais encore de tous les êtres, dont la divine essence est également la ressemblance. C'est donc ainsi que Dieu peut connaître la multitude des êtres au moyen d'une seule espèce intelligible, qui est l'essence divine, et d'une conception unique de son intelligence, qui est le Verbe divin.

CHAPITRE LIV.

Comment l'essence divine, qui est une, est la propre ressemblance et la raison de tous les êtres intelligibles.

On regardera peut-être comme difficile ou même impossible que ce

---

aliud a specie intelligibili, quæ facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium, licet utrumque sit rei intellectæ similitudo. Per hoc enim, quod species intelligibilis, quæ est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem; quia quale est unumquodque, talia operatur. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando hujusmodi intentionem, rem illam intelligat.

Intellectus autem divinus nulla alia specie intelligit quam essentia sua, ut supra (c. 46) ostensum est. Sed tamen essentia sua est similitudo omnium rerum. Per hoc ergo sequitur, quod conceptio intellectus divini, prout semetipsum intelligit, quæ est Verbum ipsius, non solum sit similitudo ipsius Dei intellecti, sed etiam omnium quorum est divina essentia similitudo. Sic igitur, per unam speciem intelligibilem, quæ est divina essentia, et per unam intentionem intellectam, quæ est Verbum divinum, multa possunt a Deo intelligi.

qui est un et simple comme l'essence divine soit la raison propre ou la ressemblance d'êtres divers.

En effet, comme la distinction des choses diverses repose sur les formes qui leur sont propres, ce qui ressemble à un certain être, à raison de sa forme particulière, doit nécessairement se trouver différent d'un autre. Cependant, en tant que des objets divers ont quelque chose de commun, rien ne s'oppose à ce qu'il y ait ressemblance entre eux. On peut prendre pour exemple l'homme et l'âne, considérés comme animaux. Il suit de là que Dieu ne connaît pas tous les êtres en particulier, mais seulement en commun ; car l'opération qui produit la connaissance est déterminée par la manière dont la ressemblance de l'objet connu est dans le sujet qui connaît, de même que l'échauffement est déterminé par le mode d'action du calorique. La ressemblance de l'objet connu est dans le sujet qui connaît comme la forme selon laquelle il agit. Il est donc nécessaire, si Dieu connaît en particulier plusieurs êtres, qu'il soit la propre raison de chacun d'eux. Nous avons à examiner comment cela se peut faire.

Ainsi que l'enseigne le Philosophe dans sa ***Métaphysique***, les formes des choses et les définitions qui les énoncent sont semblables aux nombres. En effet, que l'on ajoute ou que l'on retranche une unité, le nombre change d'espèce, ainsi qu'on le voit clairement dans les nombres deux et trois. Il en est de même des définitions ; car si l'on ajoute ou si l'on retranche une seule différence, l'espèce varie. Ainsi, la substance qui tombe sous les sens est d'une espèce différente, suivant qu'on déclare qu'elle est raisonnable ou privée de raison (1).

(1) Aliquid de aliquo significat ratio definitiva ; et oportet hoc quidem ut materiam,

---

CAPUT LIV.

Quomodo divina essentia, una exsistens, sit propria similitudo et ratio omnium intelligibilium.

Sed rursus difficile vel impossibile alicui videri potest, quod unum et idem simplex, ut divina essentia, sit propria ratio sive similitudo diversorum.

Nam, quum diversarum rerum sit distinctio ratione propriarum formarum, necesse est ut quod alicui secundum propriam formam simile fuerit, alteri dissimile inveniatur. Secundum vero quod diversa aliquid commune habent, nihil prohibet ea unam similitudinem habere, sicut homo et asinus, in quantum sunt animalia. Ex quo sequitur, quod Deus de rebus propriam cognitionem non habeat, sed communem. Nam secundum modum, quo similitudo cogniti est in cognoscente, sequitur cognitionis operatio, sicut et calefactio secundum modum caloris. Similitudo enim cogniti in cognoscente est sicut forma qua agitur. Oportet igitur, si Deus de pluribus propriam cognitionem habet, quod ipse sit propria ratio singulorum ; quod qualiter sit, investigandum est.

Ut enim Philosophus dicit (Metaphys. VIII, c. 3), formæ et diffinitiones rerum, quæ eas signant, sunt similes numeris ; nam in numeris, una unitate addita vel subtracta, species numeri variatur, ut patet

Cependant l'intelligence ne se comporte pas comme la nature par rapport aux êtres multiples. La nature d'un être ne permet pas de diviser les éléments dont la réunion est nécessaire pour que cet être existe réellement. Ainsi, la nature de l'être animé disparaît si l'on sépare l'âme du corps. Pour l'intelligence, au contraire, elle est libre de prendre séparément les choses qui se trouvent réunies dans l'être réel, quand l'une ne rentre pas dans la raison de l'autre. C'est pourquoi elle peut considérer dans le nombre trois seulement le nombre deux, qui y est contenu, et ne s'occuper que de la partie sensible de l'animal raisonnable. L'intelligence a donc la faculté de prendre l'être qui renferme plusieurs choses comme la propre raison de ces choses. Elle peut, par exemple, envisager le nombre dix comme la propre raison du nombre neuf, en retranchant une unité, et même simplement comme la propre raison de chacun des nombres inférieurs qu'il contient. Rien n'empêche également de voir dans l'homme le propre modèle de l'animal sans raison, considéré comme tel, et de toutes ses espèces, à moins que ces espèces n'ajoutent quelques différences positives.

C'est appuyé sur cette doctrine, qu'un philosophe nommé Clément a dit que les plus nobles des êtres sont les modèles de ceux qui le sont moins (2). Or, l'essence divine renferme en elle-même tout ce qui peut

illud vero formam esse. Manifestum autem hoc etiam est, quod si aliquo modo substantiæ numeri sunt, ita sunt, et non quemadmodum quidam dicunt unitatum. Nam et definitio numerus quidam est (divisibilis etenim et in indivisibilia; non enim infinitæ rationes); numerus vero tale quid est; et quemadmodum de numero, ablato aut addito aliquo ex quibus numerus est, non est amplius idem numerus, sed diversus, etiam si minimum auferatur aut addatur, ita nec definitio, nec ipsum quod erat esse, erat amplius, ablato aliquo aut addito (Arist. *Metaphys.* lib. VIII, c. 3).

(2) Si autem vult Clemens philosophus, ad aliquid dici exemplaria quæ sunt in rebus

---

in binario et ternario. Similiter autem est in diffinitionibus; nam una differentia addita vel subtracta variat speciem; substantia enim sensibilis absque rationali aut rationali addito, specie differt.

In his autem quæ in se multa continent, non sic se habet intellectus ut natura. Nam ea quæ ad alicujus rei conjuncta requiruntur, illius rei natura divisa esse non patitur; non enim remanebit animalis natura, si a corpore anima subtrahatur. Intellectus vero ea, quæ sunt in esse conjuncta, interdum disjunctim accipere potest, quando unum eorum in alterius rationem non cadit; et propter hoc in ternario considerare potest binarium tantum, et in animali rationali id quod est sensibile tantum. Unde intellectus id, quod plura complectitur, potest accipere ut propriam rationem plurimorum, apprehendendo aliqua illorum absque aliis. Potest enim accipere denarium ut propriam rationem novenarii, una unitate subtracta, et simpliciter ut propriam rationem singulorum numerorum infra inclusorum. Similiter etiam et in homine accipere posset proprium exemplar animalis irrationalis, in quantum hujusmodi, et singularum specierum ejus, nisi aliquas differentias adderent positivas.

Propter hoc, quidam philosophus, Clemens nomine, dixit quod nobiliora in entibus sunt minus nobilium exemplaria. Di-

se trouver de noblesse dans tous les êtres, non par manière de composition, mais à raison de sa perfection [ch. 31]. Toute forme, soit propre, soit commune, est en un certain sens une perfection en tant qu'elle réalise quelque chose; elle ne renferme d'imperfection qu'en ce qu'elle s'éloigne de l'être véritable. Il n'y a donc pas d'impossibilité à ce que l'intelligence divine comprenne dans son essence tout ce qui est propre à tous les êtres, en connaissant en quoi chacun d'eux imite cette essence et en quoi il s'éloigne de sa perfection. En voyant, par exemple, que son essence peut être imitée par la vie sans la connaissance, elle saisit la forme propre à la plante. Si, au contraire, elle voit qu'elle peut être imitée par la connaissance sans l'être par l'intelligence, elle a la forme propre de l'animal. Et ainsi de suite.

Il est donc évident qu'on peut considérer l'essence divine, en tant qu'elle est absolument parfaite, comme la raison propre de chacun des êtres; et par conséquent, Dieu peut les connaître par elle tous en particulier. Mais parce que la propre raison d'un être est distincte de la propre raison d'un autre être, et que la distinction est le principe de la pluralité, il est nécessaire de considérer dans l'intelligence divine une certaine distinction et la pluralité des raisons qu'elle saisit; et ainsi ce qui est dans cette intelligence est la propre raison des êtres divers. Cela se produisant de cette manière, parce que Dieu comprend le rapport d'assimilation de chaque créature avec lui-même, il en résulte que si les raisons des choses sont dans l'intelligence divine en

principaliora, progreditur quidem cum sic loquitur, non per propria et perfecta et simplicia nomina : sed si concedamus etiam hoc recte dici, oportet meminisse Scripturæ quæ ait : *Non ostendi illa tibi ut eas post illa* (*Exod.* 25). Sed ut per proportionem cognitionis horum ad cognoscendam omnium causam, quoad possumus, adducamur (S. Dionys. *De div. nom.* c. 5).

---

vina autem essentia in se nobilitates omnium entium comprehendit, non quidem per modum compositionis, sed per modum perfectionis, ut supra (c. 31) ostensum est. Forma autem omnis, tam propria quam communis, secundum illud quod aliquid ponit, perfectio quædam est; non autem imperfectionem includit, nisi secundum quod deficit a vero esse. Intellectus igitur divinus id, quod est proprium unicuique in essentia sua, comprehendere potest, intelligendo in quo ejus essentia imitatur et in quo a sua perfectione deficit unumquodque; utpote, intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum vitæ et non cognitionis, accipit propriam formam plantæ; si vero ut imitabilem per modum cognitionis et non intellectus, propriam formam animalis; et sic de aliis.

Sic igitur patet quod essentia divina, in quantum est absolute perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum. Unde per eam Deus propriam cognitionem de omnibus habere potest. Quia vero propria ratio unius distinguitur a propria ratione alterius (distinctio autem est pluralitatis principium), oportet in intellectu divino distinctionem quamdam et pluralitatem rationum intellectarum considerare, secundum quod id, quod est in intellectu divino, est propria ratio diversorum. Unde, quum hoc sit secundum quod Deus intelligit proprium

nombre et distinctes, cela vient de ce que Dieu connaît que les êtres peuvent devenir semblables à lui de plusieurs et de différentes manières.

C'est ce qui fait dire à saint Augustin que Dieu a fait l'homme sur un modèle, et le cheval sur un autre, et qu'il y a plusieurs types des choses dans l'intelligence divine (3). Cette doctrine favorise aussi jusqu'à un certain point l'opinion de Platon, qui enseigne que tout ce

(3) Le passage de saint Augustin qui est ici indiqué nous semble avoir une grande importance ; c'est pourquoi nous le reproduisons en entier : — « Ideas latine possumus vel formas vel species dicere, ut verbum e verbo transferre videamur. Si autem rationes eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus ; rationes enim græce λόγοι appellantur, non ideæ : sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non aberrabit. Sunt namque ideæ principales formæ quædam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quæ ipsæ formatæ non sunt, ac per hoc æternæ ac semper eodem modo sese habentes, quæ in divina intelligentia continentur. Et cum ipsæ neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit. Anima vero negatur eas intueri posse, nisi rationalis, ea sui parte qua excellit, id est, ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili. Et ea quidem rationalis anima non omnis et quælibet, sed quæ sancta et pura fuerit, hæc asseritur illi visioni esse idonea : id est, quæ illum ipsum oculum, quo videntur ista, sanum et sincerum et serenum et similem his rebus, quas videre intendit, habuerit. Quis autem religiosus et vera religione imbutus, quamvis nondum possit hoc intueri, negare tamen audeat, immo non etiam profiteatur, omnia quæ sunt, id est, quæcumque in suo genere propria quadam natura continentur, ut sint, Deo auctore esse procreata, eoque auctore omnia quæ vivunt vivere, atque universalem rerum incolumitatem, ordinemque ipsum quo ea quæ mutantur, suos temporales cursus certo moderamine celebrant, summi Dei legibus contineri et gubernari ? Quo constituto atque concesso, quis audeat dicere Deum irrationaliter omnia condidisse. Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia sint ratione condita, nec eadem ratione homo, qua equus : hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente creatoris ? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat : nam hoc opinari sacrilegum est. Quod si hæ rerum omnium creandarum creatarumve rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi æternum atque incommutabile potest esse ; atque has rerum rationes principales appellat ideas Plato : non solum sunt ideæ ; sed ipsæ veræ sunt, quia æternæ sunt, et ejusmodi atque incommutabiles manent ; quarum participatione fit, ut sit quidquid est, quoquo modo est. Sed anima rationalis inter eas res quæ sunt a Deo conditæ, omnia superat ; et Deo proxima est, quando pura est ; eique in quantum caritate cohæserit, in tantum ab eo lumine intelligibili perfusa quodam modo et illustrata cernit, non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale, quo excellit, id est, per intelligentiam suam, istas rationes, quorum visione fit beatissima. Quas rationes, ut dictum est, sive ideas, sive formas, sive species, sive rationes licet vocare, et multis conceditur appellare quodlibet, sed paucissimis videre quod verum est. » (Aug. *De Diversis quæst.*, LXXXIII, q. XLVI *De Ideis*).

---

respectum assimilationis, quam habet unaquæque creatura ad ipsum, relinquitur quod rationes rerum in intellectu divino non sunt plures vel distinctæ, nisi secundum quod Deus cognoscit res, pluribus et diversis modis, esse assimilabiles sibi.

Et secundum hoc Augustinus (De diversis Quæst. LXXXIII, q. XLVI) dicit, quod Deus alia ratione fecit hominem et alia equum ; et rationes rerum pluraliter in mente divina esse dicit. In quo etiam salvatur aliqualiter Platonis opinio ponentis ideas, secundum quas formantur omnia quæ in rebus materialibus exsistunt.

qui se rencontre dans les êtres matériels a été formé d'après les idées (4).

CHAPITRE LV.

Dieu connaît tous les êtres ensemble.

Nous voyons, par ce qui précède, que Dieu connaît tous les êtres ensemble. En effet :

1° Notre intelligence ne peut saisir actuellement plusieurs choses ; car comme l'intelligence en acte est la perception actuelle de l'objet, si elle appréhendait en même temps plusieurs choses, il s'ensuivrait qu'elle serait multiple en un seul genre ; ce qui est impossible.

Je dis en un seul genre, parce que rien ne s'oppose à ce que le

(4) Nullus artifex ideam ipsam, id est rerum speciem sive formulam fabricat (Plato. *De Rep.* lib. x).

Nonne illud quod animo comprehenditur unum esse, *idea,* id est, species, erit semper eadem in omnibus ? — Necessarium videtur. — Quid vero, inquit Parmenides, numquid necesse est alias res specierum esse participes ? An unaquæque res notionibus tibi videtur constare, atque adeo omnia intelligere, aut quum sint notiones, carere intelligentia ? — At illud, inquit, plane nullam habet rationem. At mihi quidem, Parmenides, maxime ita habere videtur *has species veluti exemplaria quædam in natura constare* : alias vero res his assimilari, et similitudine quadam effictas esse, tanquam imagines atque simulacra : ut quidem aliæ hæ res non alio quopiam modo, cum sempiternis illis naturæ formis communicent, quam quod illis assimilentur, et eas quodammodo repræsentent (Id. in *Parmenide*, p. 132, C. D. E., Henri Etienne, 1578).

Secundum existimationem secundum quam dicunt ideas esse, non solum substantiarum, verum etiam multorum aliorum, species erunt... In *Phædone* vero dicitur, quod tum ipsius esse, tum ipsius fieri species causæ sunt. Attamen quamvis species existant, non fiunt si non sit qui moveat, et multa alia fiunt, ut domus et annulus, quorum non dicunt species esse. Quare patet cætera quoque, quorum aiunt ideas esse, posse et esse et fieri propter tales causas, quales eorum sunt, quæ nunc dicta sunt, et non propter species (Arist. *Metaphys.* III, c. 4, 5). — Platon, en traitant des idées, ne suppose pas qu'elles existent dans l'intelligence divine, mais qu'elles subsistent par elles-mêmes : c'est pourquoi saint Thomas n'approuve pas son opinion absolument, mais prise en un certain sens, *aliqualiter*.

CAPUT LV.

Quod Deus omnia simul intelligit.

Ex his autem ulterius apparet, quod Deus omnia simul intelligit.

1° Intellectus enim noster simul actu multa intelligere non potest ; quia, quum intellectus in actu sit intellectum actu, si plura simul actu intelligeret, sequeretur quod intellectus simul esset plura secundum genus unum ; quod est impossibile. Dico autem secundum unum genus, quia nihil prohibet idem subjectum informari diversis formis diversorum generum, sicut idem corpus est figuratum et coloratum. Species autem intelligibiles, quibus intellectus formatur ad hoc quod ipsa sint intellecta in

même sujet soit revêtu des formes diverses de divers genres; par exemple, le même corps a une figure et une couleur. Mais pour les espèces intelligibles au moyen desquelles l'intelligence est modifiée de manière à ce qu'elles soient actuellement connues, elles sont toutes du même genre; car elles ont une seule manière d'être quant à l'être intelligible, quoique les choses mêmes dont elles sont les espèces n'aient pas une raison d'être qui leur soit commune. C'est pourquoi elles ne sont aucunement opposées entre elles, malgré l'opposition qui existe entre les objets qui sont hors de l'esprit.

D'où il résulte que, quand on prend plusieurs objets unis ensemble, de quelque manière que ce soit, ils sont connus en même temps. En effet, l'esprit voit un tout continu, et non les parties les unes après les autres; de même qu'il embrasse d'un seul coup toute une proposition, et non le sujet d'abord et ensuite l'attribut, parce qu'il comprend toutes les parties sous la même espèce du tout.

La conclusion à tirer de ceci, c'est que l'intelligence peut voir ensemble tous les êtres qu'elle connaît par une seule espèce. Or, tout ce que Dieu connaît, il le connaît par une seule espèce, qui est son essence [ch. 54]. Donc il peut connaître tout en même temps.

2° La faculté de connaître ne saisit actuellement quelque chose qu'autant qu'elle est accompagnée de la conception; d'où il arrive quelquefois que l'imagination ne crée pas actuellement les fantaisies qui se conservent dans l'un des organes, parce que la conception n'est pas en rapport avec elles, et que l'appétit (1) sollicite les autres puissances à l'acte dans les êtres qui se déterminent en vertu de leur volonté. Nous ne voyons donc pas d'un seul coup la multitude des

(1) Il y a un double appétit, dont la double origine est dans les sens et la raison. L'appétit *sensible* se divise en *concupiscible* et en *irascible*; l'appétit *raisonnable* ou *rationnel* ne diffère pas de la volonté.

---

actu, omnes sunt unius generis; habent enim unam rationem essendi secundum esse intelligibile, licet res, quarum sunt species, in unam essendi non conveniant rationem; unde nec contrariæ sunt per contrarietatem rerum quæ sunt extra animam.

Et inde est quod, quando aliqua multa accipiuntur quocumque modo unita, simul intelliguntur. Simul enim intelligit totum continuum, non partem post partem; et similiter simul intelligit propositionem, non prius subjectum et postea prædicatum; quia, secundum unam totius speciem, omnes partes comprehendit.

Ex his igitur accipere possumus, quod quæcumque plura una specie cognoscuntur, simul possunt intelligi. Omnia autem, quæ Deus cognoscit, una specie cognoscit, quæ est sua essentia, ut ex dictis patet (c. 54). Omnia igitur simul intelligere potest.

2° Item, Vis cognoscitiva non cognoscit aliquid actu, nisi adsit intentio. Unde et phantasmata in organo conservata interdum non actu imaginamur, quia intentio non refertur ad ea; appetitus enim alias potentias in actum movet in agentibus per voluntatem. Multa igitur, ad quæ simul intentio non fertur, non simul intuemur.

choses qui ne sont pas en même temps l'objet de notre attention, tandis que pour celles qui doivent tomber sous la même attention, l'intelligence doit aussi les saisir en même temps. Celui qui, par exemple, considère deux objets pour les comparer, fixe son attention sur tous les deux, et les voit en même temps. Or, tout ce que comprend la science divine tombe nécessairement sous la même attention ; car Dieu veut voir son essence parfaitement, c'est-à-dire dans toute sa vertu ; et comme tout est renfermé dans cette essence, Dieu, en la voyant, voit ensemble tous les êtres.

3° L'unité d'opération est impossible dans l'intelligence de celui qui considère successivement plusieurs choses. En effet, comme les opérations diffèrent selon leurs objets, l'opération de l'intelligence qui considérait le premier doit être distincte de celle qui considère le second. Or, l'intelligence divine n'a qu'une seule opération, qui est son essence [ch. 45]. Donc elle ne considère pas successivement, mais en même temps, tous les êtres qu'elle connaît.

4° On ne comprend pas de succession sans temps, ni de temps sans mouvement, puisque le temps est la mesure du mouvement sous le rapport de la priorité et de la postériorité. Or, il est impossible qu'il y ait quelque mouvement en Dieu, comme on le voit par ce qui a été dit [ch. 13]. Donc Dieu ne considère rien successivement ; mais il aperçoit en même temps tout ce qu'il connaît.

5° Connaître pour Dieu est son être même [ch. 45]. Or, il n'y a dans l'être divin ni priorité ni postériorité ; mais il est tout en même temps [*ibid.*]. Donc Dieu ne considère ni avant ni après ; mais il connaît tout ensemble.

Quæ autem oportet sub una et eadem intentione cadere, oportet simul esse intellecta. Qui enim comparationem duorum considerat, intentionem ad utrumque dirigit, et simul intuetur utrumque. Omnia autem, quæ sunt in divina scientia, sub una intentione necesse est cadere. Intendit enim Deus suam essentiam perfecte videre, quod est videre ipsam secundum totam virtutem suam, sub qua omnia concluduntur. Deus igitur, videndo essentiam suam, simul omnia intuetur.

3° Amplius, Intellectus successive multa considerantis impossibile est esse unam tantum operationem. Quum enim operationes secundum objecta differant, oportebit diversam esse operationem intellectus, qua considerabatur primum et qua considerabatur secundum. Intellectus autem divini est una operatio, quæ est sua essentia, ut supra (c. 45) probatum est. Non igitur successive, sed simul, omnia sua cognita considerat.

4° Adhuc, successio sine tempore intelligi non potest, nec tempus sine motu ; quum tempus sit numerus motus secundum prius et posterius. In Deo autem impossibile est esse motum aliquem, ut ex supradictis (c. 13) haberi potest. Nulla igitur, in consideratione divina, successio cadit ; et sic omnia quæ cognoscit, simul considerat.

5° Item, Intelligere Dei est ipsum suum esse, ut ex supradictis (c. 45) patet. In esse autem divino non est prius et posterius, sed est totum simul, ut supra ostensum est (ibid). Igitur nec consideratio Dei habet

6° Toute intelligence qui connaît une chose après l'autre est tantôt en puissance, et tantôt en acte; car, tandis qu'elle voit actuellement la première, elle ne voit la seconde qu'en puissance. Or, l'intelligence divine n'est jamais en puissance; mais elle voit toujours actuellement. Donc elle ne considère pas successivement les êtres; mais elle les voit tous ensemble.

L'Écriture-Sainte rend témoignage à cette vérité par ces paroles : ***Il n'y a aucun changement ni ombre de vicissitude en Dieu*** [Jacob. I, 17].

CHAPITRE LVI.

Il n'y a pas en Dieu de connaissance habituelle.

Il est également clair, d'après ces principes, qu'il n'y a pas de connaissance habituelle (1) en Dieu. En effet :

1° Tout être qui a une connaissance habituelle ne voit pas tout en même temps; mais il connaît actuellement certaines choses, et d'autres habituellement. Or, Dieu connaît actuellement tous les êtres [ch. 55]. Donc il n'y a pas en lui de connaissance habituelle.

2° Celui qui a une telle habitude, et qui ne considère pas un objet, est en quelque sorte en puissance, quoique ce ne soit pas de la même manière qu'avant de connaître. Or, il a été démontré que l'intelli-

(1) On peut considérer comme *connaissance habituelle* la *science* telle qu'elle se trouve dans l'intelligence de l'homme qui l'a acquise. Elle diffère de la *connaissance actuelle*, qui demande que l'attention s'arrête *hic et nunc* sur un objet déterminé.

---

prius et posterius, sed omnia simul intelligit.

6° Præterea, Omnis intellectus intelligens unum post aliud, quandoque est intelligens in potentia et quandoque in actu. Dum enim intelligit primum in actu, intelligit secundum in potentia. Intellectus autem divinus nunquam est in potentia, sed est semper in actu intelligens. Non igitur intelligit res successive, sed omnia simul intelligit.

Huic autem veritati testimonium sacra Scriptura affert; dicitur enim : *Apud* Deum *non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio* (*Jacob.* I, 17).

CAPUT LVI.

Quod in Deo non est habitualis cognitio.

Ex hoc autem apparet, quod in Deo non est habitualis cognitio.

1° In quibuscumque enim est habitualis cognitio, non simul omnia cognoscuntur; sed quædam cognoscuntur actu, et alia cognoscuntur habitu. Deus autem simul actu omnia intelligit, ut probatum est (c. 55). Non est igitur in eo habitualis cognitio.

2° Præterea, Habens habitum et non considerans est, quodammodo in potentia, aliter tamen quam antequam intelligeret.



gence divine n'est aucunement en puissance [ch. 16 et 55]. Donc Dieu n'a pas de connaissance habituelle.

3° L'intelligence, dans l'être qui connaît habituellement une chose, diffère par son essence de l'opération intellectuelle, qui est la considération elle-même, puisque l'intelligence qui a cette connaissance habituelle est privée de son opération, tandis qu'elle ne peut être sans son essence. Or, en Dieu, l'essence et l'opération sont une même chose [ch. 45]. Donc son intelligence n'a pas de connaissance habituelle.

4° L'intelligence qui connaît seulement d'une manière habituelle n'a pas atteint sa perfection dernière. C'est pourquoi la félicité, qui est le plus grand bien, ne consiste pas dans l'habitude, mais dans l'acte. Si donc Dieu connaît habituellement par le moyen de sa substance, considéré par rapport à cette substance, il ne renferme pas toute sorte de perfections : conclusion dont le contraire a été prouvé [ch. 28].

5° Il a été démontré [ch. 46] que Dieu connaît par son essence, et non par des espèces intelligibles ajoutées à cette essence. Or, toute intelligence qui est en habitude connaît au moyen de quelques espèces; car cette habitude est pour l'intelligence ou une certaine habilité à recevoir les espèces intelligibles pour devenir actuellement intelligente, ou l'agrégation des espèces elles-mêmes qui existent en ordre dans l'intelligence, non quant à l'acte complet, mais d'une manière qui tient le milieu entre la puissance et l'acte. Donc Dieu n'a pas de science habituelle.

6° L'habitude est une certaine qualité. Or, Dieu ne peut recevoir ni

---

Ostensum est autem (c. 16 et 55) quod intellectus divinus nullo modo est in potentia. Nullo igitur modo est in ipso habitualis cognitio.

3° Amplius, Omnis intellectus habitualiter cognoscentis aliquid est aliud essentia quam operatio intellectualis, quæ est ipsa consideratio. Intellectui enim habitualiter cognoscenti deest sua operatio; non autem ejus essentia deesse ei potest. In Deo autem sua essentia est sua operatio, ut supra (c. 45) ostensum est; non est igitur in ejus intellectu habitualis cognitio.

4° Item, Intellectus habitualiter tantum cognoscens, non est in sua ultima perfectione. Unde nec felicitas, quæ est optimum, ponitur secundum habitum, sed secundum actum. Si igitur Deus est habitualiter cognoscens per suam substantiam, secundum suam substantiam consideratus non erit universaliter perfectus; cujus contrarium ostensum est supra (c. 28).

5° Amplius, Ostensum est (c. 46) quod ipse Deus est intelligens per essentiam suam, non autem per aliquas species intelligibiles essentiæ superadditas. Omnis autem intellectus in habitu per aliquas species intelligit; nam habitus vel est habilitatio quædam ad recipiendum species intelligibiles, quibus actu fiat intelligens; vel est ordinata aggregatio ipsarum specierum exsistentium in intellectu, non secundum completum actum, sed medio modo inter potentiam et actum. Non est igitur in Deo habitualis scientia.

6° Præterea, Habitus quædam qualitas est. Deo autem non potest nec qualitas nec aliquod accidens accidere, ut supra (c. 23)

qualité ni accident [ch. 23]. Donc toute connaissance habituelle lui est étrangère.

Comme la disposition de l'être qui considère, veut ou agit seulement d'une manière habituelle, ressemble à la disposition d'un homme endormi, David, voulant éloigner de Dieu toute disposition habituelle, dit : *Celui qui garde Israël ne sommeillera ni ne s'endormira pas* (Ps. cxx, 4). C'est encore dans le même sens qu'il faut prendre ces autres paroles : *Les yeux du Seigneur sont beaucoup plus lumineux que le soleil* [Eccli., xxiii, 28]; et le soleil ne cesse pas de luire.

CHAPITRE LVII.

Dieu ne connaît pas d'une manière discursive.

Une autre conséquence de ce qui précède, c'est que Dieu ne considère pas les choses par manière de raisonnement ou selon la méthode discursive. En effet :

1° Nous considérons les choses par manière de raisonnement quand nous passons d'un objet à un autre, par exemple, lorsque nous partons des principes pour en tirer les conclusions à l'aide du syllogisme ; car ce n'est pas raisonner ou discourir que d'examiner comment la conclusion ressort des prémisses en embrassant les deux choses ensemble, comme il arrive, non lorsqu'on argumente, mais lorsque l'on apprécie les arguments; de même que la connaissance n'a rien de matériel lors même qu'elle a pour objet les êtres matériels. Or, il a été démontré que Dieu ne considère pas les êtres les uns après les autres et comme

---

probatum est. Non igitur Deo competit habitualis cognitio.

Quia vero dispositio, qua quis est habitu tantum considerans, aut volens, aut agens, assimilatur dispositioni dormientis; hinc est quod David, ut habitualem dispositionem a Deo removeret, dicit : *Ecce non dormitabit neque dormiet, qui custodit Israel* (*Psalm.* cxx, 4). Hinc etiam est quod dicitur : *Oculi Domini multo plus sunt lucidiores super solem* (*Eccli.* xxiii, 28); nam sol semper est in actu lucendi.

CAPUT LVII.

Quod cognitio Dei non est discursiva.

Ex hoc autem ulterius habetur, quod divina consideratio non est ratiocinativa vel discursiva.

1° Tunc enim ratiocinativa est nostra consideratio, quando ab uno considerato in aliud transimus, sicut syllogizando a principiis in conclusiones. Non enim ex hoc aliquis ratiocinatur vel discurrit, quod in-

successivement, mais tous ensemble [ch. 55]. Donc la connaissance qu'il en a n'est pas discursive, c'est-à-dire qu'elle ne résulte pas du raisonnement, quoiqu'il connaisse parfaitement la méthode discursive et la manière de raisonner sur toute chose.

2o Lorsqu'on fait un raisonnement, on considère séparément les principes et la conclusion; car il ne serait pas nécessaire de tirer la conclusion des principes, si par cela même qu'on a examiné les principes on apercevait aussi la conclusion. Or, Dieu connaît tout par une opération unique, qui est son essence [ch 46 et 55]. Donc sa science ne vient pas du raisonnement.

3o Toute connaissance qui s'acquiert par le raisonnement participe à la fois à la puissance et à l'acte; car les conclusions sont en puissance dans les principes. Or, rien n'est en puissance dans l'intelligence divine [ch. 16]. Donc cette intelligence ne raisonne pas.

4o Il y a nécessairement dans toute science de raisonnement quelque chose qui résulte d'une cause; car les principes sont en un certain sens la cause efficiente de la conclusion, et c'est pour cela que la démonstration est considérée comme un syllogisme *qui fait savoir*. Or, on ne peut supposer dans la science divine rien qui soit produit par une cause, puisque la science de Dieu est Dieu lui-même [ch. 45]. Donc la science de Dieu ne peut être discursive.

5o Nous connaissons sans le secours du raisonnement ce que nous connaissons naturellement, par exemple, les premiers principes. Or, Dieu ne peut avoir de connaissance qui ne soit naturelle et même essentielle, puisque sa science est son essence [ch. 45]. Donc Dieu connaît sans le secours du raisonnement.

---

spicit qualiter conclusio ex præmissis sequatur, simul utrumque considerans; hoc enim contingit non argumentando, sed argumenta judicando; sicut nec cognitio materialis est ex hoc quod materialia dijudicat. Ostensum est autem (c. 55) quod Deus non considerat unum post aliud quasi successive, sed simul omnia. Non ergo cognitio ejus est ratiocinativa vel discursiva, quamvis omnium discursum et ratiocinationem cognoscat.

2o Item, Omnis ratiocinans alia consideratione intuetur principia, et alia conclusionem. Non enim oportaret, consideratis principiis, ad conclusionem procedere, si, ex hoc ipso quod principia considerantur, conclusiones etiam considerarentur. Deus autem cognoscit omnia operatione una, quæ est sua essentia, ut supra probatum est (c. 46 et 55). Non est igitur sua cognitio ratiocinativa.

3o Præterea, Omnis ratiocinativa cognitio habet aliquid de potentia et aliquid de actu; nam conclusiones in principiis sunt in potentia. In divino autem intellectu potentia non habet locum, ut supra (c. 16) ostensum est. Non est igitur ejus intellectus discursivus.

4o Amplius, In omni scientia discursiva oportet aliquid esse causatum; nam principia sunt quodammodo causa efficiens conclusionis; unde et demonstratio dicitur syllogismus faciens scire. In divina autem scientia nihil causatum potest esse, cum ipsa Dei scientia sit ipse Deus, ut ex superioribus (c. 45) patet. Dei igitur scientia non potest esse discursiva.

5o Adhuc, Ea quæ naturaliter cognos-

6° Tout être qui reçoit le mouvement doit nécessairement se rapporter à un premier moteur qui meut seulement sans être mû lui-même. Donc celui qui est la source première du mouvement doit absolument être un moteur immobile. Or, l'intelligence divine est ce moteur [ch. 13]. Donc cette intelligence divine doit être absolument un moteur immobile. Or, le raisonnement est une sorte de mouvement de l'intelligence qui passe d'un objet à un autre. Donc l'intelligence divine ne procède pas par raisonnement.

7° Ce qui est le plus élevé en nous est inférieur à ce qui est en Dieu; car l'inférieur ne touche au supérieur que par la partie la plus élevée de son être. Or, la raison n'est pas ce qu'il y a de plus élevé dans notre connaissance; mais c'est l'intelligence, source de la raison. Donc la science de Dieu ne vient pas du raisonnement; mais elle est seulement intellectuelle.

8° Nous ne pouvons trouver un seul défaut en Dieu, puisqu'il est absolument parfait [ch. 28]. Or, la science ne s'acquiert par le raisonnement qu'à cause de l'imperfection de la nature intellectuelle. En effet, ce que l'on connaît par le moyen d'un autre est connu moins complétement que ce qui l'est par soi-même, et l'être qui acquiert une connaissance par un autre n'a point en soi le moyen d'arriver à ladite connaissance. La science n'est donc discursive qu'en ce qu'une chose en fait connaître une autre, tandis que l'objet connu d'une manière intellectuelle l'est par lui-même, et la nature de l'être qui le connaît possède cette science sans secours extérieur. Il est donc évident que le raisonnement est un défaut de l'intelligence, et, par conséquent, que la science de Dieu n'est pas discursive.

---

cuntur, absque ratiocinatione nobis sunt nota, sicut de primis principiis patet. Sed in Deo non potest esse cognitio, nisi naturalis, imo nisi essentialis; sua enim scientia est sua essentia, ut supra (c. 45) ostensum est. Dei igitur cognitio non est ratiocinativa.

6° Præterea, Omnem motum necesse est reduci in primum movens, quod est movens tantum et non motum. Illud igitur a quo est prima origo motus, oportet omnino esse movens et non motum. Hoc autem est intellectus divinus, ut supra (c. 13) ostensum est. Oportet igitur intellectum divinum omnino esse moventem non motum. Ratiocinatio autem est quidam motus intellectus transeuntis ab uno in aliud; non est igitur divinus intellectus ratiocinativus.

7° Item, Quod est supremum in nobis, est inferius eo quod est in Deo; nam inferius non attingit superius, nisi in suo summo. Supremum autem in nostra cognitione non est ratio, sed intellectus, qui est rationis origo. Dei igitur cognitio non est ratiocinativa, sed intellectualis tantum.

8° Amplius, A Deo omnis defectus removendus est, eo quod ipse est simpliciter perfectus, ut supra (c. 28) ostensum est. Sed ex imperfectione intellectualis naturæ provenit ratiocinativa cognitio; nam quod per aliud cognoscitur, minus est notum eo quod per se cognoscitur; nec ad id, quod per aliud est notum, natura cognoscentis sufficit sine eo per quod fit notum. In cognitione autem ratiocinativa fit aliquid notum per aliud. Quod autem intellectualiter cognos-

9° On comprend sans le travail de la raison les objets dont les espèces se trouvent dans le sujet qui les connaît. La vue, par exemple, ne se livre à ancun examen pour connaître une pierre dont elle possède la ressemblance en elle-même. Or, l'essence divine est la ressemblance de tous les êtres [ch. 54]. Donc elle n'a besoin pour connaître d'aucun travail de la raison.

Il est facile de réfuter l'opinion de ceux qui paraissent introduire le raisonnement dans la science divine en s'appuyant sur les deux raisons suivantes.—La première est que Dieu connaît les êtres distincts de lui par son essence. Quant à cette première, nous venons de démontrer que cela se fait sans raisonnement, puisqu'il n'y a pas entre son essence et ces êtres le même rapport qu'entre le principe et les conclusions, mais plutôt la relation qui existe entre l'espèce [intelligible] et l'objet connu. — La seconde raison qu'on sera peut-être tenté d'alléguer en faveur de cette opinion, c'est qu'il ne paraît pas convenable de dire que Dieu ne peut pas formuler un syllogisme. Dieu possède, il est vrai, la science du syllogisme en ce qu'il la connaît et la juge; mais il ne fait aucun raisonnement sous forme de syllogisme.

L'Écriture-Sainte joint son autorité aux raisons que nous avons données. Il est dit dans l'épître aux Hébreux : ***Tout est nu et à découvert devant ses yeux*** [Hébr. IV, 13]. En effet, les choses que nous connaissons par le raisonnement ne sont pas nues et à découvert par elles-mêmes; mais c'est la raison qui les découvre et les met à nu pour nous.

---

citur, per se est notum, et ad ipsum cognoscendum natura cognoscentis sufficit, absque exteriori medio. Unde manifestum est quod defectus quidam intellectus est ratiocinatio. Divina igitur scientia non est ratiocinativa.

9° Adhuc, Absque rationis discursu comprehenduntur ea quorum species sunt in cognoscente; non enim visus discurrit ad lapidem cognoscendum, cujus similitudo in visu est. Divina autem essentia est omnium similitudo, ut supra (c. 54) probatum est. Non igitur procedit ad aliquid cognoscendum per rationis discursum.

Patet etiam solutio eorum qui discursum in divinam scientiam inducere videntur : — tum ex hoc quod per essentiam suam alia novit; quodquidem ostensum est non fieri discursive, quum ejus essentia se habeat ad alia, non sicut principium ad conclusiones, sed sicut species ad res cognitas; — tum ex hoc quod inconveniens forte aliquibus videretur, si Deus syllogizare non posset; habet enim syllogizandi scientiam tanquam judicans, et non syllogizando discurrens.

Huic autem veritati rationibus probatæ etiam sacra Scriptura testimonium perhibet. Dicitur enim : *Omnia nuda et aperta sunt oculis ejus* (*Hebr.* IV, 13). Quæ enim ratiocinando scimus non sunt secundum se nobis nuda et aperta, sed ratione aperiuntur et nudantur.

CHAPITRE LVIII.

Dieu n'arrive pas à connaître au moyen de la synthèse et de l'analyse.

Nous pouvons encore établir, en nous appuyant sur les mêmes principes, que l'intelligence divine ne connaît pas de la même manière que l'intelligence qui arrive à la science par la synthèse et l'analyse (1). En effet :

1° Dieu connaît tout en voyant son essence. Or, il ne connaît pas son essence au moyen de la synthèse et de l'analyse; car il se voit tel qu'il est, et il n'y a pas de composition en lui. Donc il ne connaît pas à la manière de l'intelligence qui compose et divise.

2° L'intelligence peut naturellement considérer, indépendamment les unes des autres, les choses qu'elle unit par la composition ou sépare par la division; car ni l'une ni l'autre ne serait nécessaire si, par cela seul qu'on voit ce qu'est une chose, on découvrait ce qui se trouve en elle ou ne s'y trouve pas. Si donc Dieu connaissait à la manière de l'intelligence} qui compose et divise, il s'ensuivrait qu'il ne verrait pas d'un seul regard tous les êtres, mais qu'il les considérerait tour-à-tour et séparément, contrairement à ce que nous avons prouvé [ch. 55].

3° En Dieu il n'y a ni avant ni après. Or, la synthèse et l'analyse sont postérieures à l'examen de la nature de l'objet, puisque cet examen en

(1) L'intelligence humaine ne peut arriver à connaître une chose que par la double méthode *analytique* et *synthétique*. En effet, elle n'acquiert pas d'un seul coup la notion complète d'un être; mais il faut d'abord qu'elle examine, pour ainsi dire, en détail, sa nature, ses propriétés et jusqu'à ses accidents : en un mot, qu'elle l'*analyse*, et qu'elle réunisse ensuite par la *synthèse* tous ces éléments, dont l'assemblage formera une connaissance parfaite.

CAPUT LVIII.

Quod Deus non intelligit componendo et dividendo.

Per eadem etiam ostendi potest quod intellectus divinus non intelligit per modum intellectus componentis et dividentis.

1° Cognoscit enim omnia cognoscendo essentiam suam. Essentiam autem suam non cognoscit componendo et dividendo; cognoscit enim seipsum sicut est; in ipso autem nulla est compositio. Non igitur intelligit per modum intellectus componentis et dividentis.

2° Adhuc, Ea quæ intellectu dividuntur et componuntur nata sunt seorsum ab eo considerari; compositione enim et divisione opus non esset, si in hoc ipso quod de aliqua re apprehenditur *quid est*, haberetur quid ei inesset vel non inesset. Si igitur Deus intelligeret per modum intellectus componentis et dividentis, sequeretur quod non uno intuitu omnia consideraret, sed seorsum unumquodque; cujus contrarium supra ostensum est (c. 55).

3° Amplius, In Deo non potest esse prius et posterius. Compositio autem et divisio posterior est consideratione ejus *quod quid est*, quæ est ejus principium. In opera-

est le principe. Donc il ne peut y avoir dans l'opération de l'intelligence divine ni synthèse ni analyse.

4° L'objet propre de l'intelligence est la quiddité ou la nature de l'être; en sorte que si elle se trompe sur ce point, ce n'est que par accident. Mais elle est sujette à l'erreur quand il s'agit de composer et de diviser. Il en est de même du témoignage de chaque sens, qui est toujours vrai s'il est affecté par les objets qui lui conviennent proprement, tandis qu'il se trompe s'il veut en saisir d'autres. Or, rien ne se trouve accidentellement dans l'intelligence divine, mais cela seulement qui y est essentiellement. Donc il n'y a dans l'intelligence divine ni synthèse ni analyse, mais une simple appréhension des choses.

5° La composition d'une proposition formée par l'intelligence qui procède par voie de synthèse et d'analyse est dans l'intelligence elle-même, et non dans l'objet qui existe en dehors de l'esprit. Si donc l'intelligence divine juge les choses de la même manière que les autres intelligences, elle sera elle-même composée; ce qui est impossible [ch. 18].

6° L'intelligence qui compose et divise juge de différents objets au moyen de compositions diverses; car toute composition de l'intelligence est renfermée dans les termes qui lui sont propres. C'est pourquoi la composition par laquelle l'intelligence juge que l'homme est un animal ne prononce pas que le triangle est une figure. Or, la synthèse et l'analyse sont deux opérations de l'intelligence. Si donc Dieu considère les choses au moyen de ces deux opérations, son intelligence n'est plus une, mais multiple; et par conséquent, il n'y aura pas non plus unité dans son essence, puisque son opération intellectuelle est son essence elle-même [ch. 45].

---

tione igitur divini intellectus, compositio et divisio esse non potest.

4° Item, Proprium objectum intellectus est *quod quid est*. Unde circa hoc non decipitur intellectus, nisi per accidens; circa compositionem autem et divisionem decipitur, sicut et sensus, qui est propriorum, est semper verus, in aliis autem fallitur. In intellectu autem divino non est aliquid per accidens, sed solum quod per se est. In divino igitur intellectu non est compositio et divisio, sed solum simplex rei acceptio.

5° Amplius, Propositionis per intellectum componentem et dividentem formata compositio in ipso intellectu existit, non in re quæ extra animam est. Si igitur intellectus divinus de rebus judicat per modum intellectus, ipse est compositus; quod est impossibile, ut ex supradictis [c. 18] patet.

6° Item, Intellectus componens et dividens diversis compositionibus diversa dijudicat; compositio enim intellectus compositionis terminos non excedit; unde compositione, qua intellectus dijudicat hominem esse animal, non dijudicat triangulum esse figuram. Compositio autem vel divisio operatio quædam est intellectus. Si igitur Deus considerat res componendo et dividendo, sequetur quod suum intelligere non sit unum tantum, sed multiplex; et sic

Il ne suit pas de ce que nous venons de dire que Dieu ignore tout ce que l'on peut énoncer au moyen d'une proposition; car son essence, bien que parfaitement une et simple, est le type de tous les êtres multiples et composés, et ainsi, Dieu connaît par elle la multitude des êtres et leur composition tant naturelle que rationnelle. D'ailleurs, cette doctrine est conforme à l'Écriture. Nous lisons, en effet, dans Isaïe : ***Mes pensées ne sont pas vos pensées*** [Isaïe, LV, 8]. Et cependant il est dit ailleurs : ***Dieu connaît les pensées des hommes*** [Ps. XCIII, 11], pensées qui sont certainement le résultat de la composition et de la division. Saint Denys est aussi de ce sentiment : « ***La sagesse divine***, « dit-il, ***connaît toute chose en se connaissant elle-même. Elle saisit*** « ***d'une manière immatérielle les êtres matériels, indivisiblement ce qui*** « ***est divisible; elle voit la multitude comme une seule chose*** » (2).

CHAPITRE LIX.

Les vérités énoncées à l'aide des propositions ne répugnent pas en Dieu.

Quoique l'intelligence divine ne connaisse pas à la manière de l'intelligence, qui compose et divise, il est clair, d'après ce que nous venons

(2) Non ex rebus ipsis res discens, novit eas divina mens, sed ex seipsa et in seipsa, secundum causam, omnium scientiam et notionem et essentiam præhabet..... Seipsam, igitur, divina sapientia noscens, sciet omnia ; materialia sine materia, et indivise divisibilia et unice multa ; ipso uno omnia et cognoscens et producens (*De divin. nom.* c. 7).

---

etiam sua essentia non erit una tantum, quum sua operatio intellectualis sit sua essentia, ut supra (c. 45) ostensum est.

Non autem propter hoc oportet nos dicere quod enuntiabilia ignorat ; nam essentia sua, quum sit una et simplex, exemplar est omnium multiplicium et compositorum ; et sic per ipsam Deus omnium multitudinem et compositionem, tam naturæ quam rationis, cognoscit.

His autem sacræ Scripturæ auctoritas consonat. Dicitur enim : *Non enim cogitationes meæ, cogitationes vestræ* (*Isai.* LV, 8). Et tamen dicitur : *Dominus scit cogitationes hominum* (*Psalm.* XCIII, 11), quas constat per compositionem et divisionem intellectus procedere. Dionysius etiam dicit (De divin. Nomin. c. 7) : « Igitur divina Sa« pientia seipsam cognoscens cognoscit « omnia, et materialia immaterialiter, et « indivisibiliter divisibilia, et multa uni« tive. »

CAPUT LIX.

Quod a Deo non excluditur veritas enuntiabilium.

Ex hoc autem apparet quod, licet divini intellectus cognitio non se habeat ad modum intellectus componentis et dividentis, non tamen excluditur ab eo veritas quæ, secundum Philosophum (Metaphys. VI, c. 3),

de démontrer, que rien n'oblige à refuser de reconnaître en elle la vérité qui, au sentiment du Philosophe, ne se trouve que dans la composition et la division de l'intelligence (1). En effet :

1° Comme la vérité est pour l'intelligence une sorte d'équation entre elle et l'objet qu'elle considère, en ce sens qu'elle affirme l'existence de ce qui est et la non-existence de ce qui n'est pas, la vérité qui est en elle appartient au jugement qu'elle prononce et non à l'opération par laquelle elle le forme. En effet, il n'est pas nécessaire pour la vérité de l'intelligence qu'il y ait conformité complète entre son acte lui-même et son objet, puisque l'objet est quelquefois matériel, tandis que connaître est quelque chose d'immatériel ; mais il faut que le jugement de l'intelligence qui comprend et connaît soit conforme à l'objet, c'est-à-dire que la chose soit réellement telle que l'intelligence l'affirme. Or, Dieu connaît dans son intelligence, parfaitement simple et qui n'admet ni composition ni division (2), non-seulement les essences ou quiddités des êtres, mais encore les jugements que l'on en peut porter [ch. 57 et 58]. Par conséquent, ce que l'intelligence divine prononce en saisissant une chose est composé et divisé. Donc la vérité ne répugne pas à l'intelligence divine à cause de sa simplicité.

2° Lorsque l'on énonce ou que l'on conçoit quelque chose d'in-

(1) Quod tanquam verum, ens, et non ens, ut falsum, quoniam circa compositionem et divisionem est, et omnino circa partitionem contradictionis. Verum etenim affirmationem in composito habet, negationem vero in diviso, falsum vero hujus partitionis contradictionem. Quo autem modo quod simul aut quod separatim est, intelligere accidit, alia ratio est. Dico autem quod simul et quod separatim, ut non consequenter, sed ut unum quid fiat. Non enim est falsum et verum in rebus (ut quod bonum verum : quod vero malum falsum), sed in mente, etc. (Arist. *Metaphys.* VI, c. 3).

(2) Par *composition* et *division*, il faut entendre le *sens composé* et le *sens divisé*. Le sens d'une proposition est *composé* quand elle affirme une chose sans condition, c'est-à-dire quand elle unit le sujet et l'attribut absolument. Il est *divisé* lorsque cette proposition indique au moyen d'un *adverbe* la manière dont s'accordent ensemble les deux extrêmes qui sont le sujet et l'attribut. De là cette distinction dont l'usage est si fréquent : Cette proposition est vraie *dans le sens divisé* ; elle est fausse *dans le sens composé*.

---

solum circa compositionem et divisionem intellectus est.

1° Quum enim veritas intellectus sit adæquatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est, ad id in intellectu veritas pertinet quod intellectus dicit, non ad operationem qua id dicit. Non enim ad veritatem intellectus exigitur, ut ipsum intelligere rei adæquetur, quum res interdum sit materialis, intelligere vero immateriale ; sed illud, quod intellectus intelligendo dicit et cognoscit, oportet esse rei æquatum, scilicet ut ita in re sit, sicut intellectus dicit. Deus autem sua simplici intelligentia, in qua non est compositio et divisio, cognoscit non solum rerum quidditates, sed etiam enuntiationes, ut ostensum est (c. 57 et 58) ; et sic illud, quod intellectus divinus intelligendo dicit, est compositio et divisio. Non ergo excluditur veritas ab intellectu divino, ratione suæ simplicitatis.

2° Amplius, Quum aliquod incomplexum vel dicitur vel intelligitur, ipsum quidem incomplexum, quantum est de se, non est rei æquatum, nec rei inæquale ; quum

complexe, il n'y a ni égalité ni inégalité entre cet incomplexe considéré en lui-même et l'objet réel, puisqu'on n'aperçoit d'égalité ou d'inégalité que lorsqu'on fait une comparaison, et que l'incomplexe, pris en lui-même, ne renferme aucune comparaison ni application à l'objet. C'est pourquoi, pris en lui-même, on ne peut affirmer ni qu'il est vrai, ni qu'il est faux; car cette affirmation ne peut avoir lieu que pour le complexe, qui renferme la comparaison de l'incomplexe avec un objet considéré sous le rapport de la composition [*synthèse*], ou de la division [*analyse*]. Cependant l'intelligence incomplexe, en connaissant ce qu'est une chose, saisit sa quiddité dans une certaine comparaison avec cette chose, parce qu'elle la connaît comme la quiddité de cette chose. D'où il résulte que, bien que l'incomplexe, de même que la définition, ne soit ni vrai ni faux pris en lui-même, l'intelligence qui saisit ce qu'est une chose est cependant toujours vraie par elle-même, ainsi que l'enseigne Aristote dans son livre de l'*Ame* (3), quoiqu'elle puisse être fausse par accident; ce qui arrive quand il y a dans la définition quelque complexion, ou des parties entre elles, ou de toute la définition par rapport à l'objet défini. C'est pourquoi la définition, en tant qu'on l'applique à tel ou tel objet et que l'esprit la comprend, sera considérée, ou comme absolument fausse, si ses parties ne concordent pas entre elles, si, par exemple, on définit l'animal un être insensible; ou fausse sous tel rapport, comme si l'on prend la définition du cercle pour celle du triangle. Donc, en admettant même, ce qui est impossible, que l'intelligence

(3) Indivisibilium intellectio in hisce consistit, circa quæ falsitas non est. At in quibus falsitas jam et veritas inest, in hisce compositio quædam jam est conceptuum intellectus, quasi ipsi sint unum (*De Anima* III, c. 6).

æqualitas et inæqualitas secundum comparationem dicantur; incomplexum autem, quantum est de se, non continet aliquam comparationem vel applicationem ad rem; unde de se nec verum nec falsum dici potest; sed tantum complexum, in quo designatur comparatio incomplexi ad rem, per notam compositionis aut divisionis. Intellectus tamen incomplexus, intelligendo *quod quid est*, apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem, quia apprehendit eam, ut hujus rei quidditatem. Unde licet ipsum incomplexum, et etiam diffinitio, non sit secundum se verum vel falsum, tamen intellectus, apprehendens *quod quid est*, dicitur quidem per se semper esse verus, ut patet in tertio De Anima (c. 6), etsi per accidens possit esse falsus, in quantum diffinitio includit aliquam complexionem, vel partium diffinitionis ad invicem, vel totius diffinitionis ad diffinitum. Unde diffinitio dicetur (secundum quod intelligitur ut hujus vel illius rei diffinitio, secundum quod ab intellectu accipitur), vel simpliciter falsa, si partes diffinitionis non cohæreant in invicem, ut si dicatur animal insensibile; vel falsa secundum hanc rem, prout diffinitio circuli accipitur ut trianguli. Dato igitur, per impossibile, quod sic intellectus divinus solum incomplexa cognosceret, adhuc esset verus, cognoscendo suam quidditatem ut suam.

divine ne connaît que ce qui est incomplexe, elle serait encore vraie en connaissant sa quiddité comme la sienne propre.

3° La simplicité divine n'exclut pas la perfection, puisque Dieu renferme dans la simplicité de son être tout ce qu'il y a de parfait dans les créatures, en vertu d'une sorte d'agrégation de perfections ou de formes [ch. 28]. Or, lorsque notre intelligence acquiert la notion des êtres incomplets, elle n'a pas encore atteint les dernières limites de sa perfection, puisqu'elle reste toujours en puissance relativement à la composition et à la division; de même que, dans l'ordre de la nature, les substances simples sont en puissance par rapport aux substances mixtes, et les parties relativement au tout. Donc Dieu possède, en vertu de la simplicité de son intelligence, cette connaissance parfaite que la nôtre acquiert au moyen de la double notion du complexe et de l'incomplexe. Or, la vérité entre dans notre intelligence par la connaissance parfaite qu'elle a d'elle-même lorsqu'elle arrive jusqu'à la composition. Donc elle est aussi dans l'intelligence très simple de Dieu.

4° Dieu, étant le bien de tout bien, puisqu'il renferme en lui-même tout ce qui est bon [ch. 40], ne peut être privé du bien de l'intelligence. Or, le vrai est le bien de l'intelligence, selon la doctrine du Philosophe (4). Donc la vérité est en Dieu.

C'est pour cela que saint Paul dit : ***Dieu est véritable*** [Rom. III, 4].

(4) Sint sane quinque numero, quibus animus verum enuntiat vel aiendo, vel negando ; ars, scientia, prudentia, sapientia, mens sive intelligentia. Nam existimatione et opinione ut mentiatur animus evenire potest. Ac scientia quidem quid sit, ex hoc perspicuum esse potest, si rei veritatem subtiliter exquirere, non similitudinem consectari volumus : quod omnes existimamus evenire non posse, ut id quod scimus aliter sese habeat. Quæ autem sese aliter habere possunt, ea cum longe a conspectu remota sint, sint necne sint, obscurum est. Ergo quod scientia comprehendi potest necessario est (Arist. *Ethic.* VI, c. 3).

3° Adhuc, Divina simplicitas perfectionem non excludit; quia in suo esse simplici habet quidquid perfectionis in aliis rebus, per quamdam aggregationem perfectionum seu formarum, invenitur, ut supra ostensum est (c. 28). Intellectus autem noster, apprehendendo incomplexa, nondum pertingit ad ultimam sui perfectionem, quia adhuc est in potentia, respectu compositionis vel divisionis; sicut in naturalibus simplicia sunt in potentia respectu mixtorum, et partes respectu totius. Deus igitur, secundum suam simplicem intelligentiam, illam perfectionem cognitionis habet, quam intellectus noster habet per utramque cognitionem et complexorum et incomplexorum. Sed veritas consequitur intellectum nostrum in sui perfecta cognitione, quando jam usque ad compositionem pervenit. Ergo et in ipsa Dei simplici intelligentia est veritas.

4° Item, Quum Deus omnis boni bonum sit, ut pote omnes bonitates in se habens, ut supra ostensum est (c. 40), bonitas intellectus ei deesse non potest. Sed verum est bonum intellectus, ut patet per Philosophum (Ethic, VI, c. 3). Ergo veritas in Deo est.

Et hoc est quod dicitur : ***Est autem Deus verax*** (*Rom.* III, 4).

CHAPITRE LX.

Dieu est la vérité.

Tout ce que nous venons de dire prouve aussi que Dieu lui-même est la vérité. En effet :

1° La vérité est en quelque sorte la perfection de l'intelligence ou de l'opération intellectuelle [ch. 59] (1). Or, l'intelligence de Dieu en acte est sa substance ; et comme cette intelligence en acte est l'être divin [ch. 45], elle est parfaite, non en vertu d'une perfection qui lui est surajoutée, mais par elle-même, aussi bien que l'être divin ; comme nous l'avons prouvé [ch. 28]. Donc la substance divine est la vérité même (2).

2° La vérité est, au sentiment du Philosophe, le bien de l'intelligence (3). Or, Dieu est lui-même sa bonté [ch. 38]. Donc il est aussi sa vérité.

(1) Saint Thomas explique dans la *Somme théologique* le principe qu'il met ici en avant. « La vérité, dit-il, peut bien se trouver dans un sens ou dans l'intelligence qui connaît ce qu'est un être, comme dans une chose qui est vraie ; mais elle n'y est pas de la même manière que l'objet connu dans le sujet qui connaît, et c'est ce qu'implique le mot *vrai*; car la perfection de l'intelligence, c'est le vrai en tant que connu. Par conséquent, à proprement parler, la vérité est dans l'intelligence qui compose et divise et non dans le sens ou dans l'intelligence qui connaît ce qu'est un être » (1 p. q. 16, a. 2).

(2) La même chose se trouve enseignée dans la *Somme théologique*. « Dieu étant son être et son intelligence en acte, et la mesure de tout être et de toute intelligence, non-seulement la vérité est en lui, mais il est lui-même la souveraine et première vérité. En effet, la vérité est dans l'intelligence en ce qu'elle saisit l'objet tel qu'il est, et dans l'objet selon que son être est conforme à l'intelligence. C'est ce qui se voit surtout en Dieu ; car non-seulement son être est conforme à son intelligence, mais il est son intelligence même en acte, et cette intelligence est la mesure et la cause de tout autre être et de toute autre intelligence; et il est lui-même son être et son intelligence. D'où il suit que non-seulement la vérité est en lui, mais qu'il est lui-même la souveraine et première vérité » (1 p. q. 16, a. 5).

(3) Voir le passage d'Aristote à la note 3 du chapitre précédent.

CAPUT LX.

Quod Deus est veritas.

Ex præmissis autem apparet quod ipse Deus est veritas.

1° Veritas enim quædam perfectio intelligentiæ est sive intellectualis operationis, ut dictum est (c. 59). Intelligere autem Dei est sua substantia; ipsum etiam intelligere, quum sit divinum esse, ut ostensum est (c. 45), non superveniente aliqua perfectione perfectum est, sed est per seipsum perfectum, sicut et de divino esse supra ostensum est (c. 28). Relinquitur igitur quod divina substantia sit ipsa veritas.

2° Item, Veritas est quædam bonitas intellectus, secundum Philosophum (Ethic. VI, 3). Deus autem est sua bonitas, ut supra ostensum est (c. 38). Ergo etiam est sua veritas.

3° Præterea, De Deo nihil participative

3° On ne peut rien attribuer à Dieu par participation, puisqu'il est lui-même son être, qui ne participe absolument à rien. Or, la vérité est en Dieu [ch. 59]. Si donc on ne la lui attribue pas par participation, il faut que ce soit d'une manière essentielle [ch. 38]. Donc Dieu est sa vérité.

4° Quoique le vrai ne soit pas, à proprement parler, dans les choses, mais dans l'esprit, ainsi qu'on le voit dans Aristote (4), on dit cependant quelquefois qu'une chose est vraie parce qu'elle est actuellement conforme à la nature qui lui est propre. C'est en ce sens qu'Avicenne dit dans sa ***Métaphysique*** [*tract.* VIII, c. 6] que « la vérité d'une chose est la propriété d'être ce qui a été déterminé pour chaque chose; » et cela n'est réel qu'autant que telle chose est apte à produire un jugement vrai sur elle-même dans l'intelligence qui la saisit, et qu'elle imite sa raison propre, qui est dans l'intelligence divine (5). Or, Dieu est son essence. Donc, qu'il s'agisse de la vérité de l'intelligence ou de la vérité de la chose, il est aussi sa vérité.

Cette doctrine a pour elle l'autorité du Seigneur, qui dit de lui-même : ***Je suis la voie, la vérité et la vie*** [Joan. XIV, 6].

(4) Non est falsum et verum in rebus (ut quod bonum verum, quod vero malum falsum), sed in mente (*Metaphys.* VI, c. 3).

(5) On voit, d'après ce passage, que la vérité peut être envisagée sous un double aspect : 1° selon qu'elle est dans la chose elle-même, c'est-à-dire en tant que cette chose est conforme à sa propre raison ou à son type, qui est dans l'intelligence divine, c'est la *vérité absolue* et nécessaire d'une nécessité hypothétique ; 2° selon qu'elle est dans notre intelligence qui la conçoit en saisissant l'objet tel qu'il est ; et en ce sens elle est *relative* et *contingente*.

---

dici potest, quum sit suum esse, quod nihil participat. Sed veritas est in Deo, ut supra (c. 59) ostensum est. Si igitur non dicatur participative, oportet quod dicatur essentialiter, ut supra ostensum est (c. 38). Deus ergo est sua veritas.

4° Amplius, Licet verum proprie non sit in rebus, sed in mente, secundum Philosophum (Metaphys. VI, c. 3), res tamen interdum vera dicitur, secundum quod actum propriæ naturæ consequitur, ut Avicenna dicit, in sua Metaphysica (tract. VIII, c. 6), quod « veritas rei est proprietas esse uniuscujusque rei, quod stabilitum est rei, » in quantum talis res nata est de se facere veram æstimationem, et in quantum propriam sui rationem, quæ est in mente divina, imitatur. Sed Deus est sua essentia. Ergo, sive de veritate intellectus loquamur, sive de veritate rei, Deus est sua veritas.

Hoc autem confirmatur auctoritate Domini de se dicentis : *Ego sum via, veritas et vita* (*Joann.* XIV, 6).

CHAPITRE LXI.

Dieu est la vérité très pure.

Cela posé, il est évident qu'en Dieu est la vérité pure, qui n'admet aucun mélange d'erreur et ne saurait se tromper. En effet :

1° La vérité est incompatible avec l'erreur, comme le blanc avec le noir. Or, Dieu n'est pas seulement vrai ; mais il est la vérité même. Donc il ne peut y avoir d'erreur en lui.

2° L'intelligence, en connaissant la quiddité d'une chose, ne se trompe pas plus que le sens qui saisit son objet propre. Or, toute connaissance de l'intelligence divine n'est autre que l'intelligence qui connaît la quiddité d'une chose [ch. 58]. Donc il ne peut y avoir dans l'intelligence divine erreur, déception ou fausseté.

3° L'intelligence ne commet jamais d'erreurs au sujet des premiers principes ; mais cela lui arrive quelquefois quand elle veut en tirer les conclusions à l'aide du raisonnement. Or, l'intelligence divine n'a pas recours au raisonnement ou à la méthode discursive [ch. 57]. Donc elle est à l'abri de la fausseté et de l'erreur.

4° Plus la faculté de connaître est grande, et plus son objet propre est universel et étendu. C'est pourquoi ce que la vue connaît par accident, le sens général ou l'imagination le saisit, comme renfermé dans son objet propre. Or, l'intelligence divine possède au plus haut degré la faculté de connaître. Donc, tout ce qui peut être connu est, relativement à elle, comme son objet propre, connu par soi-même et non par accident. Or, la faculté de connaître ne commet pas d'er-

---

CAPUT LXI.

Quod Deus est purissima veritas.

Hoc autem ostenso, manifestum est quod in Deo est pura veritas, cui nulla falsitas et deceptio admisceri potest.

1° Veritas enim falsitatem non compatitur, sicut nec albedo nigredinem. Deus autem non solum est verus, sed est ipsa veritas. Ergo in eo falsitas esse non potest.

2° Amplius, Intellectus non decipitur in cognoscendo *quod quid est,* sicut nec sensus in proprio sensibili. Omnis autem cognitio divini intellectus se habet ad modum intellectus cognoscentis *quod quid est*, ut ostensum est (c. 58). Impossibile est igitur in divina cognitione errorem sive deceptionem aut falsitatem esse.

3° Præterea, Intellectus in primis principiis non errat, sed in conclusionibus interdum, ad quas ex primis principiis ratiocinando procedit. Intellectus autem divinus non est ratiocinativus aut discursivus, ut supra (c. 57) ostensum est. Non igitur potest esse in Ipso falsitas nec deceptio.

4° Item, Quanto aliqua vis cognoscitiva est altior, tanto ejus proprium objectum est universalius, plura sub se continens. Unde, quod visus cognoscit per accidens, hoc sensus communis aut imaginatio apprehendit sub proprio objecto contentum ; sed vis divini intellectus est in fine sublimitatis in cognoscendo ; ergo omnia cognoscibilia

reurs dans de semblables conditions. Donc l'intelligence divine ne peut errer dans rien de ce qui est soumis à sa connaissance.

5° La vertu intellectuelle est, en quelque sorte, la perfection de l'intelligence dans l'acte de connaître. Or, à raison de cette vertu intellectuelle, l'intelligence ne prononce rien de faux, mais affirme toujours la vérité. En effet, affirmer la vérité est un acte bon de l'intelligence, et c'est le propre de la vertu de rendre l'acte bon. Or, l'intelligence divine est plus parfaite, à raison de sa nature, que ne l'est celle de l'homme par l'habitude de cette vertu, puisqu'elle est parfaite au plus haut degré. Donc il ne peut y avoir rien de faux dans l'intelligence divine.

6° La science de l'intelligence humaine a, en un certain sens, pour causes les objets qu'elle embrasse. D'où il suit que les choses auxquelles peut s'étendre la science humaine en sont la mesure. En effet, ce que l'intelligence affirme est vrai, parce que la chose est ainsi; mais la réciproque ne serait pas exacte. Quant à l'intelligence divine, elle est la cause des êtres par sa science. Cette science doit donc être la mesure des choses, de même qu'un art est la mesure de ses produits, dont la perfection est en raison directe de leur conformité à l'art lui-même. L'intelligence divine est donc, par rapport aux créatures, comme les créatures relativement à l'intelligence humaine. L'erreur qui provient du défaut de ressemblance de l'intelligence humaine avec les objets n'est pas dans les objets, mais dans l'intelligence. Si donc il n'y avait pas ressemblance complète entre l'intelligence divine et les objets, le faux serait dans les objets, et non dans l'intelligence divine. Or, il n'y a rien de faux dans les créatures, puisque la vérité est

---

comparantur ad ipsum, sicut cognoscibilia proprie et per se, et non secundum accidens. In talibus autem virtus cognoscitiva non errat. In nullo igitur cognoscibili possibile est divinum intellectum errare.

5° Amplius, Virtus intellectualis est quædam perfectio intellectus in cognoscendo. Secundum autem virtutem intellectualem non contingit intellectum falsum dicere, sed semper verum; verum enim dicere est bonus actus intellectus; virtutis autem est actum bonum reddere. Sed divinus intellectus perfectior est, per suam naturam, quam intellectus humanus per habitum virtutis; est enim in fine perfectionis. Relinquitur igitur quod in intellectu divino non potest esse falsitas.

6° Adhuc, Scientia intellectus humani a rebus quodammodo causatur; unde provenit quod scibilia sunt mensura scientiæ humanæ; ex hoc enim verum est, quod intellectu dijudicatur, quia res ita se habet, et non e converso. Intellectus autem divinus, per suam scientiam, est causa rerum; unde oportet, quod scientia ejus sit mensura rerum, sicut ars est mensura artificiatorum, quorum unumquodque in tantum perfectum est, in quantum arti concordat. Talis igitur est comparatio intellectus divini ad res, qualis est rerum ad intellectum humanum. Falsitas autem causata ex inæqualitate intellectus humani et rei, non est in rebus, sed in intellectu. Si igitur non esset omnimoda adæquatio intellectus divini ad res, falsitas esset in rebus, non in intellectu divino Nec tamen in rebus est falsitas,

en chacune au même degré que l'être. Donc il n'y a aucune dissemblance entre l'intelligence divine et les créatures, et, par conséquent, rien de faux dans l'intelligence divine.

7° De même que le vrai est le bien de l'intelligence, le faux est son mal. En effet, nous désirons naturellement connaître ce qui est vrai, et nous cherchons à éviter l'erreur. Or, il ne peut se rencontrer en Dieu aucun mal [ch. 39]. Donc il ne peut y avoir aussi rien de faux.

C'est pourquoi il est dit dans les saints livres : ***Dieu est véritable*** [Rom. III, 4]. ***Dieu n'est pas comme l'homme pour proférer le mensonge*** [Num. XXIII, 19] : ***Dieu est lumière et il n'y a point de ténèbres en lui*** [I Joan. I, 5].

CHAPITRE LXII.

La vérité divine est la vérité première et souveraine.

De ce que nous venons de démontrer, il faut manifestement conclure que la vérité divine est la première et souveraine vérité. En Effet :

1° Toute chose est dans la même disposition relativement à la vérité que par rapport à l'être. C'est la doctrine du Philosophe (1), et il en est ainsi parce que la vérité et l'être sont inséparables. Ainsi on dit vrai lorsqu'on affirme l'existence de ce qui est et la non-

(1) Verissimum est id, quod posterioribus ut vera sint, causa est. Propter quod principia semper existentium necesse est verissima esse. Nec enim aliquando vera, nec illis ut sint, aliquid aliud causa est, sed illa cæteris. Quare ut secundum esse unumquodque se habet, ita etiam secundum veritatem (Arist. *Metaphys.* II, c. 1).

---

quia quantum unumquodque habet de esse, tantum habet de veritate. Nulla igitur inæqualitas est inter intellectum divinum et res, nec aliqua falsitas in intellectu divino esse potest.

7° Item, sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est malum ipsius; naturaliter enim appetimus verum cognoscere, et refutamus falso decipi. Malum autem in Deo esse non potest, ut probatum est (c. 39). Non potest igitur in eo esse falsitas.

Hinc est quod dicitur : *Est autem Deus verax* (*Rom.* III, 4); *Non est Deus quasi homo, ut mentiatur* (*Num.* XXIII, 19); *Deus lux est, et tenebræ in eo non sunt ullæ* (I *Joann.* I, 5).

CAPUT LXII.

Quod Divina veritas est prima et summa veritas.

Ex his autem quæ ostensa sunt, manifeste habetur quod veritas divina sit prima et summa veritas.

1° Sicut enim est dispositio rerum in

existence de ce qui n'est pas. Or, l'être divin est le premier et le plus parfait de tous. Donc sa vérité est aussi la vérité souveraine et première.

2° Ce qui convient à un être en vertu de son essence lui convient d'une manière très parfaite. Or, la vérité est un attribut essentiel de Dieu [ch. 60]. Donc sa vérité est la première et souveraine vérité.

3° La vérité est dans notre intelligence, parce qu'il y a une sorte d'équation entre elle et l'objet qu'elle saisit. Or, l'égalité a pour cause l'unité, selon le sentiment d'Aristote (2). Donc, puisque l'intelligence divine et sa conception sont absolument une même chose, sa vérité est la vérité première et souveraine.

4° Ce qui sert de mesure dans chaque genre est ce qu'il y a de plus parfait dans ce genre. C'est pourquoi le blanc est la mesure de toutes les couleurs. Or, la vérité divine est la mesure de toute vérité. En effet, la vérité de notre intelligence se mesure sur l'objet qui est en dehors de l'esprit; car notre conception n'est vraie qu'autant qu'elle est conforme à cet objet. Quant à la vérité de l'objet lui-même, elle a sa mesure dans l'intelligence divine, qui est la cause de tous les êtres [liv. II, c. 24], de même que la vérité d'un objet d'art se mesure sur l'art de l'ouvrier; par exemple, un meuble est vrai quand il est construit selon les règles de l'art. Si donc Dieu est l'intelligence première et le premier être intelligible, sa vérité doit servir de mesure à la vérité de toute intelligence, d'après ce principe, que tout être se mesure

(2) Alia numero, alia genere, alia specie, alia analogice unum sunt. Numero quidem, quorum materia una ; specie vero quorum ratio una ; genere autem quorum eadem prædicationis figura ; secundum analogiam vero, quæcumque se habent ut unum ad aliud (*Metaphys.* V, c. 6).

---

esse, ita et in veritate, ut patet per Philosophum (Metaphys. II, c. 1), et hoc ideo quia verum et ens se invicem consequuntur; est enim verum, quum dicitur esse quod est et non esse quod non est. Sed divinum esse est primum et perfectissimum. Ergo et sua veritas est prima et summa.

2° Item, Quod per essentiam alicui convenit, perfectissime ei convenit. Sed veritas Deo attribuitur essentialiter, ut ostensum est (c. 60). Sua igitur veritas est prima et summa veritas.

3° Præterea, Veritas in nostro intellectu ex hoc est, quod adæquatur rei intellectæ. Æqualitatis autem causa est unitas, ut patet in quinto Metaphysicorum (c. 6). Quum igitur, in intellectu divino, sit omnino idem intellectus et quod intelligitur, sua veritas erit prima et summa veritas.

4° Amplius, Illud quod est mensura in unoquoque genere, est perfectissimum illius generis; unde omnes colores mensurantur albo. Sed divina veritas est mensura omnis veritatis; veritas enim nostri intellectus mensuratur a re quæ est extra animam; ex hoc enim intellectus noster verus dicitur quod consonat rei; veritas autem rei mensuratur ad intellectum divinum, qui est causa rerum, ut infra (l. II, c. 24) probabitur, sicut veritas artificiatorum ad artem artificis; tunc enim vera est arca, quando consonat arti. Quum ergo Deus sit primus intellectus et primum intelligibile, oportet quod veritas intellectus cujuslibet

sur le premier du genre auquel il appartient, ainsi que le Philosophe l'enseigne (3). Donc la vérité de Dieu est la vérité première, souveraine et absolument parfaite.

CHAPITRE LXIII.

Raisons sur lesquelles s'appuient ceux qui refusent à Dieu la connaissance de chaque chose en particulier.

Certains philosophes s'efforcent d'établir qu'il répugne à la perfection divine de connaître chaque chose en particulier, et ils apportent pour le prouver sept raisons différentes (1).

Le première est prise dans la condition de singularité elle-même. Comme le principe de la singularité est une matière déterminée, il paraît impossible qu'une vertu immatérielle connaisse le singulier, puisque toute connaissance est le résultat d'une certaine assimilation. C'est pour cela que, en ce qui nous concerne, les puissances qui ont les organes matériels à leur service, comme l'imagination, les sens et les autres semblables, peuvent seules saisir les objets singuliers ; tandis

(3) Maxime autem mensuram esse cujusque generis primum, et maxime proprie quantitatis. Hinc etenim ad alia advenit. Mensura enim id est, quo quantum cognoscitur... Hinc autem et in aliis id dicitur mensura, quo primo unumquodque cognoscitur (Arist. *Metaphys.* x, c. 1).

(1) Tous les arguments qui suivent sont extraits des écrits d'Averrhoès et d'Avicenne. — Les singuliers ne signifient autre chose dans ce chapitre que les faits ou êtres individuels.

---

ejus veritate mensuretur, si unumquodque mensuratur primo sui generis, ut Philosophus tradit (Metaphys. x, c. 1). Divina igitur veritas est prima, summa et perfectissima veritas.

CAPUT LXIII.

Rationes volentium a Deo subtrahere cognitionem singularium.

Sunt autem quidam, qui perfectioni divinæ cognitionis singularium notitiam subtrahere nituntur. Ad quodquidem confirmandum septem viis procedunt.

Prima est ex ipsa singularitatis conditione. Quum enim singularitatis principium sit materia signata, non videtur per aliquam virtutem immaterialem singularia posse cognosci, si omnis cognitio per quamdam assimilationem fiat ; unde et in nobis illæ solæ potentiæ singularia apprehendunt, quæ materialibus organis utuntur, ut imaginatio et sensus et hujusmodi. Intellectus autem, quia immaterialis est, singularia non cognoscit. Multo igitur minus intellectus divinus singularium est cognoscitivus, qui

que l'intelligence, à cause de son immatérialité, ne peut les connaître. Il en est de même, à plus forte raison, de l'intelligence divine, qui est absolument étrangère à la matière; et par conséquent, il est clair que Dieu ne peut en aucune manière connaître le singulier.

La seconde est celle-ci : Les êtres singuliers ne sont pas toujours. Donc, ou Dieu les connaîtra toujours, ou bien il les connaîtra pendant quelque temps et les ignorera ensuite. La première supposition est impossible; car la science ne peut comprendre ce qui n'est pas, puisqu'elle a pour objet unique ce qui est vrai, et que ce qui n'est pas ne peut être vrai. On ne peut pas davantage admettre la seconde, puisque la science divine est parfaitement invariable [ch. 45].

Troisième raison : L'existence des êtres singuliers n'est pas nécessaire; car ils sont, pour un certain nombre, purement contingents. On ne peut donc en avoir une connaissance certaine que lorsqu'ils existent réellement. En effet, toute connaissance certaine est infaillible. Or, la connaissance du contingent est sujette à l'erreur, puisqu'il s'agit du futur, et qu'il peut très bien arriver le contraire de ce que l'on connaît; car si le contraire était impossible, le contingent deviendrait nécessaire. Nous ne pouvons donc pas avoir des futurs contingents une science véritable, mais seulement une présomption qui repose sur des conjectures. Or, il faut supposer que toute connaissance de Dieu est absolument certaine et complétement infaillible [ch. 61]. D'un autre côté, Dieu ne peut commencer à connaître de nouveau quelque chose, puisqu'il est immuable [ch. 45, 55 et 56]. D'où il paraît résulter qu'il ne connaît pas le singulier contingent.

Quatrième raison : Il est des singuliers qui ont pour cause la volonté.

---

maxime a materia recedit. Et sic nullo modo videtur quod Deus singularia cognoscere possit.

Secunda est, quod singularia non semper sunt. Aut igitur semper scientur a Deo, aut quandoque scientur et quandoque non scientur. Primum esse non potest, quia de eo quod non est non potest esse scientia, quæ solum verorum est; ea autem, quæ non sunt, vera esse non possunt. Secundum etiam esse non potest, quia divini intellectus cognitio est omnino invariabilis, ut (c. 45) ostensum est.

Tertia est ex eo quod non omnia singularia de necessitate proveniunt, sed quædam contingenter; unde de eis certa cognitio haberi non potest, nisi quando sunt. Certa enim cognitio est quæ falli non potest. Cognitio autem omnis, quæ est de contingenti, falli potest, quum futurum est; potest enim evenire oppositum ejus quod cognitione tenetur; si enim non potest oppositum evenire, jam necessarium esset; unde et de contingentibus futuris non potest esse in nobis scientia, sed conjecturalis æstimatio quædam. Supponere autem oportet omnem cognitionem Dei esse certissimam et infallibilem, ut supra (c. 61) ostensum est; impossibile est etiam quod Deus aliquid de novo cognoscere incipiat, propter ejus immutabilitatem, ut dictum est (c. 45 in fin., 55 et 56). Ex his igitur videtur sequi quod singularia contingentia non cognoscat.

On ne peut connaître l'effet avant qu'il soit produit, si ce n'est dans sa cause; car c'est la seule manière dont il puisse exister avant que d'exister en lui-même. Or, personne ne peut connaître avec certitude les mouvements de la volonté que celui qui veut et qui en est le maître. Il est donc impossible que Dieu ait une connaissance certaine du singulier qui a la volonté pour cause.

La cinquième raison est tirée de l'infinité des singuliers. L'infini, considéré comme tel, est inconnu; car tout ce qui est connu est en quelque sorte mesuré par les termes de la compréhension du sujet qui connaît. En effet, mesurer est simplement faire que tel objet auquel on applique la mesure soit déterminé. C'est pourquoi l'art, quel qu'il soit, n'admet pas l'infini. Or, les singuliers sont infinis, au moins en puissance. Il semble donc que Dieu ne peut les connaître.

La sixième raison repose sur le peu de valeur même des singuliers. De même que l'on apprécie l'excellence d'une science par l'excellence de son objet, de même aussi la vileté de cet objet paraît influer sur la vileté de la science. Or, l'intelligence divine est la plus noble de toutes. Donc l'excellence de cette intelligence ne permet pas que Dieu connaisse certains singuliers extrêmement vils.

La septième raison s'appuie sur le vice de quelques singuliers. Puisque l'objet connu est, en quelque manière, dans le sujet qui connaît, et que le mal ne saurait se trouver en Dieu [ch. 39], il semble qu'on en doit conclure que Dieu ne connaît ni le mal ni la privation, que saisit seule l'intelligence en puissance; car la privation ne

---

Quarta est hoc quod quorumdam singularium causa est voluntas. Effectus autem, antequam sit, non potest nisi in sua causa cognosci; sic enim solum esse potest, antequam in se esse incipiat. Motus autem voluntatis a nullo possunt per certitudinem cognosci, nisi a volente in cujus potestate sunt. Impossibile est igitur quod Deus de hujusmodi singularibus, quæ causam ex voluntate sumunt, notitiam certam habeat.

Quinta est ex singularium infinitate. Infinitum enim, in quantum hujusmodi, est ignotum; nam omne quod cognoscitur, cognoscentis comprehensione quodammodo mensuratur, quum mensuratio nihil aliud sit quam quædam certificatio rei mensuratæ; unde omnis ars infinita repudiat. Singularia autem sunt infinita, ad minus in potentia. Impossibile igitur videtur quod Deus singularia cognoscat.

Sexta est ex ipsa vilitate singularium. Quum enim nobilitas scientiæ ex nobilitate scibilis quodammodo pensetur, vilitas etiam scibilis in vilitatem scientiæ redundare videtur. Divinus autem intellectus nobilissimus est. Non igitur ejus nobilitas patitur quod Deus quædam vilissima inter singularia cognoscat.

Septima est ex malitia quæ in quibusdam singularibus invenitur. Quum enim cognitum sit aliquo modo in cognoscente, malum autem in Deo esse non possit, ut supra (c. 39) ostensum est, videtur sequi quod Deus malum et privationem omnino non cognoscat, sed solum intellectus qui est in potentia; privatio enim nonnisi in potentia esse potest. Et ex hoc sequitur quod non habeat Deus de singularibus notitiam, in quibus malum et privatio invenitur.

peut se trouver que dans la puissance. Il s'ensuit donc que Dieu n'a aucune notion des singuliers qui renferment quelque chose de mauvais ou sont privés de quelque bien.

CHAPITRE LXIV.

Ordre qui sera suivi pour les questions relatives à la science de Dieu.

Afin de réfuter cette erreur et de montrer la perfection de la science divine, il est nécessaire de rechercher avec soin la vérité sur chacun des articles qui précèdent, pour écarter tout ce qui lui est opposé.

Nous démontrerons donc que l'intelligence divine connaît : 1° les singuliers; 2° ce qui n'est pas actuellement; 3° les futurs contingents, pour lesquels sa science est infaillible; 4° les mouvements de la volonté; 5° les infinis; 6° les plus vils et les moindres d'entre les êtres; 7° ce qui est mauvais et toutes les sortes de privations ou de défauts.

CHAPITRE LXV.

Dieu connaît les singuliers.

Nous avons à prouver d'abord que Dieu ne peut être privé de la connaissance des singuliers (1). En effet :

(1) Voir la note du chap. 63.

CAPUT LXIV.

Ordo dicendorum circa divinam cognitionem.

Ad hujus autem erroris exclusionem, ut etiam divinæ scientiæ perfectio ostendatur, oportet diligenter veritatem inquirere circa singula prædictorum, ut ea, quæ sunt veritati contraria, repellantur.

Primo ergo ostendemus quod divinus intellectus singularia cognoscit;

Secundo, quod cognoscit ea quæ non sunt in actu.

Tertio, quod cognoscit contingentia futura infallibili cognitione;

Quarto, quod cognoscit motus voluntatis;

Quinto, quod cognoscit infinita;

Sexto, quod cognoscit quælibet vilia et minima in entibus;

Septimo, quod cognoscit mala et privationes quaslibet vel defectus.

CAPUT LXV.

Quod Deus singularia cognoscat.

Primo igitur ostendamus quod singularium cognitio Deo non potest deesse.

1° Ostensum est enim supra (c. 49) quod Deus cognoscit alia, in quantum est causa

1° Nous avons établi précédemment que Dieu connaît les êtres distincts de lui en tant qu'il est leur cause [ch. 49]. Or, les choses singulières ne sont que les effets divins subsistants; car Dieu est la cause des choses en ce qu'il les fait exister actuellement. Quant aux universaux, ils sont dépourvus de subsistance, mais ils ont leur existence seulement dans les singuliers, ainsi qu'Aristote le prouve dans sa *Métaphysique* (2). Donc Dieu connaît les choses distinctes de lui, non-seulement d'une connaissance universelle, mais encore d'une manière singulière [ou individuelle].

2° On connaît nécessairement une chose par cela même que l'on connaît les principes qui constituent son essence. Ainsi, étant donnée la connaissance de l'âme raisonnable et de tel corps, on connaît l'homme. Quant à l'essence d'un être singulier, elle est constituée d'une matière déterminée et d'une forme individualisée. Par exemple, l'essence de Socrate se compose de ce corps et de cette âme, et l'essence de l'homme universel, du corps et de l'âme. C'est ce que nous voyons encore au livre de la *Métaphysique* (3). C'est pourquoi, de même que ces éléments entrent dans la définition de l'homme universel, de

(2) Videtur impossibile substantiam esse, quodcumque eorum quæ universaliter dicuntur. Prima namque substantia uniuscujusque, quæ propria cujusque est, quæ alii non inest; universale vero commune. Hoc enim dicitur universale, quod pluribus natura aptum est inesse. Cujus igitur hoc erit substantia? Aut enim omnium aut nullius. Omnium vero non est possibile. Unius autem si erit, cætera quoque hoc erunt. Quorum enim substantia una, et quod quid erat esse unum, ipsa quoque unum sunt..... Ex his itaque considerantibus patet, nihil eorum, quæ universaliter existunt, substantiam esse nihilque eorum, quæ communiter prædicantur, quod quid, sed tale significare (*Metaphys.* VII, c. 13).

(3) Homo et equus et quæ ita se habent, in singularibus sunt. Universale vero substantia non est, sed totum quiddam ex hac ratione et hac materia tanquam universali : singulare vero ex ultima materia, jam Socrates est; et de cæteris similiter (Arist. *Metaphys.* VII, c. 10). — Manifestum est quod anima quidem substantia prima, corpus vero materia : homo vero vel animal, quod ex ambobus ut universale. Socrates vero et Corisius, si anima quidem duplex. Hi enim ut animam dicent, illi autem ut ipsum totum. Quod si simpliciter anima hæc, et hoc corpus, quemadmodum universale, etiam et singulare (id. ibid., c. 11).

eis. Effectus autem divini subsistentes sunt res singulares; hoc enim modo Deus causat res, in quantum facit eas esse in actu. Universalia autem non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus, ut probatur in septimo Metaphysicorum (c. 13). Deus igitur cognoscit res alias a se, non solum in universali, sed etiam in singulari.

2° Item, Cognitis principiis ex quibus constituitur essentia rei, necesse est rem illam cognosci; sicut, cognita anima rationali et corpore tali, cognoscitur homo. Singularis autem essentia constituitur ex materia designata et forma individuata, sicut Socratis essentia ex hoc corpore et hac anima; ut etiam essentia hominis universalis ex anima et corpore, ut patet in septimo Metaphysicorum (c. 10 et 11); unde, sicut hæc cadunt in diffinitione hominis universalis, ita illa caderent in diffinitione Socratis, si posset diffiniri. Cuicumque igitur

même aussi ceux-là devraient être compris dans la définition de Socrate, s'il pouvait être défini (4). Quiconque donc connaît la matière et ce qui la détermine, ainsi que la forme qui s'individualise en elle, celui-là ne peut manquer de connaître le singulier. Or, la science de Dieu s'étend jusqu'à la matière, aux accidents qui l'individualisent et aux formes qu'elle revêt. En effet, comme connaître pour lui est son essence, il doit connaître tout ce qui est contenu en quelque manière, dans son essence, qui renferme comme dans leur origine première toutes les choses qui ont l'être, à quelque degré que ce soit, puisqu'il est le principe premier et universel de l'existence, et que la matière et l'accident ne sont pas en dehors de ces choses; car la matière est l'être en puissance, et l'accident l'être qui existe dans un autre. Donc Dieu n'est aucunement privé de la connaissance des singuliers.

3° On ne connaît la nature du genre qu'autant que l'on connaît aussi ses différences premières et ses propriétés [ou capacités passives]. Par exemple, on ne connaît pas parfaitement la nature du nombre si l'on ignore qu'il est pair ou impair. Or, l'universel et le singulier sont les différences ou les ***propres passions*** de l'être. Si donc Dieu, en connaissant son essence, connaît parfaitement la nature commune de l'être, il doit avoir aussi une science parfaite de l'universel et du singulier. Or, de même qu'il n'aurait pas une science parfaite de l'universel, s'il connaissait seulement la nature universelle, sans connaître aussi un être universel, tel que l'homme ou l'animal; de même aussi il n'aurait pas une science parfaite du singulier, si elle ne comprenait que la raison

(4) On ne peut définir le singulier ou l'individuel, parce qu'il ne comporte pas le genre et la différence qui entrent nécessairement dans la définition.

adest cognitio materiæ et eorum per quæ materia designatur et formæ in materia individuatæ, ei non potest deesse cognitio singularis. Sed Dei cognitio usque ad materiam et accidentia individuantia et formas pertingit. Quum enim suum intelligere sit sua essentia, oportet quod intelligat omnia quæ sunt quocumque modo in ejus essentia; in quaquidem virtute sunt, sicut in prima origine, omnia quæ esse quocumque modo habent (quum sit primum et universale principium essendi), a quibus materia et accidens non sunt aliena, quum materia sit ens in potentia, et accidens sit ens in alio. Deo igitur cognitio singularium non deest.

3° Amplius, Natura generis non potest cognosci, nisi ejus differentiæ primæ et passiones propriæ cognoscantur; non enim perfecte sciretur natura numeri, si par et impar ignorarentur. Sed universale et singulare sunt differentiæ vel per se passiones entis. Si igitur Deus, cognoscendo essentiam suam, perfecte cognoscit naturam communem entis, oportet quod perfecte cognoscat universale et singulare. Sicut autem non perfecte cognosceret universale, si cognosceret intentionem universalitatis et non cognosceret rem universalem, ut hominem aut animal; ita non perfecte cognosceret singulare, si cognosceret rationem singularitatis et non cognosceret hoc vel illud singulare. Oportet igitur quod Deus res singulares cognoscat.

4° Adhuc, Sicut Deus est ipsum suum

de la singularité, sans s'étendre à tel ou tel être singulier. Donc Dieu connaît nécessairement les êtres singuliers.

4° Si Dieu est son être même, il est également son intelligence en acte, comme nous l'avons prouvé [ch. 45]. Or, il est nécessaire, par cela seul qu'il est lui-même son être, que toutes les perfections de l'existence se trouvent réunies en lui comme dans la source première de l'existence [ch. 28]. Donc sa connaissance étant la source d'où dérivent les autres, elle doit avoir la perfection propre à toute connaissance. Or, il n'en serait pas ainsi si elle ne comprenait pas la notion des singuliers, notion qui fait toute la perfection de certaines intelligences. Il est donc impossible que Dieu soit privé de la connaissance des singuliers.

5° Lorsque plusieurs facultés sont disposées respectivement dans un certain ordre, la plus élevée embrasse un plus grand nombre d'objets, et cependant elle est une. Celle qui lui est inférieure s'étend à un nombre moins considérable, et pourtant elle se multiplie par rapport à chacun d'eux. L'imagination et l'un des sens peuvent nous servir d'exemples. En effet, la seule puissance de l'imagination comprend tous les objets que saisissent les cinq sens, et d'autres encore. Or, la faculté de connaître est plus grande en Dieu que dans l'homme. Donc tout ce que l'homme connaît au moyen de ses diverses facultés ou organes, comme l'intelligence, l'imagination et les sens, Dieu le voit par son intelligence une et simple. Donc il connaît les singuliers que nous saisissons par les sens et l'imagination.

6° L'intelligence divine n'arrive pas, comme la nôtre, à connaître les objets par les objets; mais sa connaissance est plutôt la cause et la

---

esse, ita est suum cognoscere, ut ostensum est (c. 45). Sed ex hoc quod est suum esse, oportet quod in Ipso inveniantur omnes perfectiones essendi, sicut in prima essendi origine, ut supra (c. 28) habitum est. Oportet ergo quod in ejus cognitione inveniatur omnis cognitionis perfectio, sicut in primo cognitionis fonte. Hoc autem non esset, si ei singularium notitia deesset, quum in hoc aliquorum cognoscentium perfectio consistat. Impossibile est igitur eum singularium notitiam non habere.

5° Præterea, In omnibus virtutibus ordinatis communiter invenitur quod virtus superior ad plura se extendit, et tamen est unica; virtus vero inferior se extendit ad pauciora, et tamen multiplicatur respectu illorum, sicut patet in imaginatione et sensu; nam una vis imaginationis se extendit ad omnia quæ quinque vires sensuum cognoscunt, et ad plura. Sed vis cognoscitiva in Deo est superior quam in homine; quidquid ergo homo diversis viribus cognoscit, intellectu, imaginatione et sensu, hoc Deus uno suo et simplici intellectu considerat. Est igitur singularium cognoscitivus, quæ nos sensu et imaginatione apprehendimus.

6° Amplius, Divinus intellectus ex rebus cognitionem non sumit sicut noster, sed magis per suam cognitionem est causa rerum et mensura ipsarum, ut infra ostendetur (l. II, c. 24); et sic ejus cognitio, quam de rebus aliis habet, est ad modum practicæ cognitionis. Practica autem cognitio non est perfecta, nisi ad singularia

mesure des êtres, ainsi que nous le démontrerons plus loin [liv. II, ch. 24]. Par conséquent, la connaissance qu'il a des créatures est, pour ainsi dire, une connaissance pratique. Or, la connaissance pratique n'est parfaite qu'autant qu'elle s'étend jusqu'aux singuliers; car sa fin est l'opération dont les singuliers sont le terme. Donc la connaissance que Dieu possède des créatures s'étend jusqu'aux singuliers.

7° Le premier mobile reçoit le mouvement d'un moteur, qui l'imprime par le moyen de l'intelligence et d'une sorte de désir ou d'appétit [ch. 44]. Or, aucun moteur ne pourrait être cause du mouvement, au moyen de son intelligence, s'il ne connaissait pas le mobile comme susceptible d'être mû quant au lieu, c'est-à-dire en tant qu'il est actuellement dans tel lieu, et par conséquent en ce qu'il est singulier. Donc l'intelligence qui est le moteur ou la cause du premier mobile connaît ce mobile comme singulier. Ou ce moteur est Dieu, et notre proposition est prouvée; ou bien c'est un être inférieur à Dieu, et si son intelligence peut connaître le singulier par sa propre vertu, ce qui est impossible à la nôtre, l'intelligence de Dieu le pourra aussi et à plus forte raison.

8° L'agent est plus noble que le sujet et le résultat de l'action, de même que l'acte est plus noble que la puissance. Donc la forme, qui occupe un degré inférieur, ne peut, en devenant active, produire sa ressemblance dans un degré plus élevé qu'elle-même, tandis que la forme supérieure peut, par son action, produire sa ressemblance dans un degré inférieur. Par exemple, parmi les formes inférieures corruptibles, il y en a qui sont produites par les vertus incorruptibles des astres. Mais une vertu corruptible ne peut produire une forme incor-

---

perveniatur; nam practicæ cognitionis finis est operatio, quæ in singularibus est. Divina igitur cognitio, quam de aliis rebus habet, se usque ad singularia extendit.

7° Adhuc, Primum mobile movetur a motore movente per intellectum et appetitum, ut supra ostensum est (c. 44). Non autem posset aliquis motor per intellectum causare motum, nisi cognosceret mobile, in quantum natum est moveri secundum locum, hoc est in quantum est hic et nunc, et per consequens in quantum est singulare. Intellectus igitur, qui est motor vel causa primi mobilis, cognoscit primum mobile, in quantum est singulare. Quiquidem motor, vel ponitur Deus, et sic habetur propositum; vel aliquid quod est infra Deum, cujus intellectus si potest cognoscere singulare sua virtute, quod intellectus noster non potest, multo magis hoc poterit intellectus Dei.

8° Item, Agens honorabilius est patiente et acto, sicut actus potentia. Forma igitur quæ est inferioris gradus non potest agendo producere suam similitudinem in gradum altiorem; sed forma superior potest producere agendo suam similitudinem in gradum inferiorem; sicut ex virtutibus incorruptibilibus stellarum producuntur formæ corruptibiles in istis inferioribus; virtus autem corruptibilis non potest producere formam incorruptibilem. Cognitio autem omnis fit per assimilationem cognoscentis et cogniti; in hoc tamen differunt quod assimilatio in cognitione humana fit per actionem rerum sensibilium in vires cognoscitivas humanas, in cognitione autem Dei est e converso per

ruptible. Or, toute connaissance est le résultat de l'assimilation du sujet de la connaissance et de l'objet. Il y a cependant cette distinction à faire, que l'assimilation vient dans la connaissance humaine de l'action qu'exercent sur les facultés intellectuelles les objets sensibles, tandis qu'elle se fait, au contraire, dans la connaissance divine, parce que la forme de l'intelligence divine agit sur les objets connus. Donc, comme la forme de l'objet sensible s'individualise par sa matérialité, elle ne peut engendrer la ressemblance de sa singularité, de telle sorte qu'elle soit complétement immatérielle; mais elle arrive seulement jusqu'aux facultés qui empruntent le secours des organes matériels.

Pour ce qui regarde l'intelligence, elle se fait par la vertu de cette intelligence, qui agit en tant qu'elle est totalement affranchie de la matière; et ainsi la ressemblance de la singularité de la forme sensible ne peut parvenir jusqu'à l'intelligence humaine. Mais la ressemblance de la forme de l'intelligence divine s'étendant jusqu'aux moindres des êtres que sa causalité atteint, elle parvient aussi à la singularité de la forme sensible et matérielle. Donc l'intelligence divine peut connaître les singuliers, ce qui est impossible à l'intelligence humaine.

9° La négation de cette proposition amènerait cette conséquence qu'Aristote oppose à Empédocle, pour réfuter sa doctrine, savoir que Dieu serait le plus ignorant des êtres [capables de science], s'il ignorait les singuliers; que les hommes eux-mêmes connaissent (1).

La vérité que nous venons de démontrer repose sur l'autorité de la Sainte-Écriture, qui s'exprime en ces termes : *Aucune créature n'est invisible à ses yeux* [Hébr. IV, 13]; et l'Ecclésiastique repousse l'erreur

(1) Multas dubitationes ac difficultates Empedoclis habere sententiam (corporeis, inquam, elementis, et sibi similibus cognosci res singulas) late patet..... Fit etiam Empedoclis eadem sententia ut Deus sit amentissimus; quippe cum ipse solus unum elementorum non comprehendat..... mortalia vero cuncta cognoscant, cum ex universis singula constent (Arist. *De Anima* I, c. 5).

---

actionem formæ intellectus divini in res cognitas. Forma igitur rei sensibilis, quum sit per suam materialitatem individuata, suæ singularitatis similitudinem producere non potest in hoc quod sit omnino immaterialis, sed solum usque ad vires quæ organis materialibus utuntur. Ad intellectum autem perducitur per virtutem intellectus agentis, in quantum omnino a conditionibus materiæ exuitur; et sic similitudo singularitatis formæ sensibilis non potest pervenire usque ad intellectum humanum. Similitudo autem formæ intellectus divini, quum pertingat usque ad rerum minima ad quæ pertingit sua causalitas, pervenit usque ad singularitatem formæ sensibilis et materialis. Intellectus igitur divinus potest cognoscere singularia, non autem humanus.

9° Præterea, Sequeretur inconveniens, quod Philosophus (de Anima, I, c. 5) contra Empedoclem inducit, scilicet Deum esse insipientissimum, si singularia non cognoscit quæ etiam homines cognoscunt.

Hæc autem probata veritas etiam Scripturæ sacræ auctoritate confirmatur. Dicitur enim : *Non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus* (*Hebr.* IV, 13). Error etiam contrarius excluditur : *Non dicas : A Deo*

contraire par ces paroles : *Ne dites pas : Je me cacherai aux regards de Dieu, et qui se souviendra de moi dans les hauteurs qu'il habite* [Eccl. XVI, 16]?

Les raisons que nous avons données prouvent bien que l'objection qui a été rapportée ne conclut pas légitimement; car, bien que le milieu dans lequel l'intelligence divine connaît soit immatériel, il est cependant la ressemblance de la matière et de la forme, de même qu'il est le principe productif de toutes les deux.

CHAPITRE LXVI.

Dieu connaît ce qui n'est pas.

Nous avons à établir, en second lieu, que Dieu connaît même ce qui n'est pas. En effet :

1° D'après ce que nous avons dit précédemment [ch. 61], la science divine est aux choses qui en sont l'objet comme les choses que nôtre science peut atteindre sont à cette science (1). Or, l'objet que peut atteindre notre science a toujours la faculté d'être connu, indépendamment de la connaissance que nous en avons; mais la réciproque ne serait pas exacte. Donc la science de Dieu doit être, par rapport aux êtres distincts de lui, telle qu'elle s'étende même à ce qui n'est pas.

(1) C'est-à-dire que la science divine est cause des êtres que Dieu connaît, tandis que les objets que nous connaissons sont la cause de notre science

---

abscondar, et ex summo quis mei memorabitur (*Eccli.* XVI, 16)?

Patet etiam ex dictis qualiter objectio in contrarium facta non recte concludit. Nam id quo intellectus divinus intelligit, etsi immateriale sit, est tamen et materiæ et formæ similitudo, sicut primum principium productivum utriusque.

CAPUT LXVI.

Quod Deus cognoscit ea quæ non sunt.

Secundo ostendendum est quod Deo non deest notitia eorum etiam quæ non sunt.

1° Ut enim ex supradictis (c. 61) patet, eadem est comparatio scientiæ divinæ ad res scitas, quæ scibilium ad scientiam nostram. Est autem hæc comparatio scibilis ad nostram scientiam, quod scibile potest esse absque eo quod ejus scientia a nobis habeatur, ut ponit exemplum Philosophus (Prædic., cap. *Ad aliquid*) de circuli quadratura; non autem e converso. Talis ergo erit comparatio divinæ scientiæ ad res alias, quod etiam non existentium esse potest.

2° Item, Cognitio divini intellectus comparatur ad res alias sicut cognitio artificis ad artificiata, quum per suam scientiam sit causa rerum. Artifex autem, suæ artis co-

2° La connaissance de l'intelligence divine est, par rapport aux créatures, comme la connaissance de l'artisan relativement aux produits de son art, puisque Dieu est la cause des êtres par sa science. Or, l'artisan connaît, en vertu de la connaissance qu'il possède de son art, même les œuvres qu'il n'a pas encore exécutées; car les formes de l'art passent de sa science dans la matière extérieure pour la création de l'ouvrage. C'est pourquoi rien ne s'oppose à ce que la science de l'ouvrier comprenne même les formes qui ne sont pas encore réalisées extérieurement. Donc rien n'empêche également que Dieu connaisse ce qui n'est pas.

3° Dieu connaît par son essence les êtres distincts de lui, en tant qu'il est la ressemblance de ce qui procède de lui [ch. 54]. Or, comme la perfection de l'essence divine est infinie [ch. 45], et que l'être et la perfection des créatures sont limités, l'universalité des créatures ne peut égaler la perfection de l'essence divine. Donc la faculté qu'elle possède de se rendre présentes les choses s'étend à un nombre d'êtres beaucoup plus considérable que celui réellement existant. Donc, si Dieu connaît d'une manière complète sa vertu et la perfection de son essence, sa connaissance s'étend non-seulement à ce qui est, mais encore à ce qui n'est pas.

4° Notre intelligence, en vertu de l'opération qui lui découvre la quiddité ou l'essence d'une chose, peut connaître même ce qui n'est pas actuellement. Par exemple, elle peut comprendre l'essence du cheval ou du lion, lors même que ces animaux auraient cessé d'exister jusqu'au dernier. Or, l'intelligence divine, de même que celle qui sait de quoi se compose l'essence, connaît non-seulement les définitions,

---

gnitione, etiam ea quæ nondum sunt artificiata cognoscit; formæ enim artis ex ejus scientia effluunt in exteriorem materiam ad artificiatorum constitutionem; unde nihil prohibet in scientia artificis esse formas, quæ nondum exterius prodierunt. Sic igitur nihil prohibet Deum eorum quæ non sunt notitiam habere.

3° Præterea, Deus cognoscit alia a se per essentiam suam, in quantum est similitudo eorum quæ ab eo procedunt, ut ex supradictis (c. 54) patet. Sed quum essentia Dei sit infinitæ perfectionis, ut supra (c. 45) ostensum est, quælibet autem alia res habeat esse et perfectionem terminatam, impossibile est quod universitas rerum aliarum adæquet essentiæ divinæ perfectionem; extendit igitur se vis suæ representationis ad multo plura quam ad ea quæ sunt. Si igitur Deus totaliter virtutem et perfectionem essentiæ suæ cognoscit, extendit se ejus cognitio non solum ad ea quæ sunt, sed etiam ad ea quæ non sunt.

4° Amplius, Intellectus noster, secundum illam operationem qua cognoscit *quod quid est,* notitiam habere potest etiam eorum quæ non sunt actu; potest enim equi vel leonis essentiam comprehendere, omnibus hujusmodi animalibus interemptis. Intellectus autem divinus cognoscit, ad modum cognoscentis *quod quid est,* non solum diffinitiones, sed etiam enuntiabilia, ut ex supradictis (c. 59) patet. Potest igitur etiam eorum quæ non sunt notitiam habere.

5° Adhuc, Effectus aliquis in sua causa præcognosci potest, etiam antequam sit: si-

mais encore tout ce que l'on peut énoncer [ch. 59]. Donc elle peut avoir aussi la science de ce qui n'est pas.

5° On peut connaître un effet dans sa cause, même avant qu'il soit produit. Ainsi, l'astronome découvre qu'une éclipse aura lieu en observant les mouvements des corps célestes. Or, Dieu connaît toutes choses par leur cause; car en se connaissant lui-même comme la cause de tout ce qui existe, il voit aussi les autres êtres comme ses effets [ch. 49]. Donc il n'est pas impossible qu'il connaisse ce qui n'est pas encore.

6° Il n'y a pas plus de succession dans la connaissance de Dieu que dans son être même. Il demeure donc tout entier, toujours et en même temps; et c'est en cela que consiste son éternité, tandis que la durée du temps n'est autre chose que la succession du moment qui précède et de celui qui suit. L'éternité est donc à toute la durée du temps dans la même proportion que l'indivisible au continu. Il ne s'agit pas de cet indivisible qui est le terme du continu sans se trouver avec chacune de ses parties, tel qu'est un seul moment du temps, mais de l'indivisible qui existe en dehors du continu et coexiste avec chacune de ses parties. Tel est le point par rapport à tel ou tel continu. En effet, comme le temps ne s'étend pas au-delà du mouvement, l'éternité, qui est en dehors de tout mouvement, n'a rien de commun avec le temps; et parce que l'être de ce qui est éternel ne finit jamais, l'éternité est présente à toute durée temporelle ou à chaque instant du temps.

Le cercle peut nous servir d'exemple. Le point qui entre dans la circonférence, quoiqu'il soit indivisible, ne coexiste pas en même temps avec les autres points par sa position; car la continuité de la

---

cut cognoscit astrologus eclipsim futuram, ex consideratione ordinis cœlestium motuum. Sed cognitio Dei est de rebus omnibus per causam; se enim cognoscendo, qui est omnium causa, alia quasi suos effectus cognoscit, ut supra (c. 49) ostensum est. Nihil igitur prohibet quin ea etiam quæ nondum sunt cognoscat.

6° Amplius, Intelligere Dei successionem non habet, sicut nec ejus esse. Est igitur totum simul, semper manens, quod de ratione æternitatis est. Temporis autem duratio successione prioris et posterioris extenditur. Proportio igitur æternitatis ad totam temporis durationem est sicut proportio indivisibilis ad continuum; non quidem ejus indivisibilis quod terminus continui est, quod non adest cuilibet parti continui (hujus enim similitudinem habet instans temporis), sed ejus indivisibilis quod extra continuum est, et cuilibet tamen parti continui sive puncto in continuo signato coexsistit. Nam, quum tempus motum non excedat, æternitas, quæ omnino extra motum est, nihil temporis est. Rursum, quum esse æterni nunquam deficiat, cuilibet tempori vel instanti temporis præsentialiter adest æternitas.

Cujus exemplum utcumque in circulo est videre. Punctum enim in circumferentia signatum, etsi indivisibile sit, non tamen cuilibet puncto alii secundum situm coexsistit simul; ordo enim situs continuitatem circumferentiæ facit. Centrum vero, quod

circonférence résulte de l'ordre des positions, tandis que le centre, qui ne fait pas partie de la circonférence, est directement opposé à tous les points qui la composent.

Donc tout ce qui existe dans chaque partie du temps coexiste avec ce qui est éternel, et lui est, pour ainsi dire, présent, quoique passé au futur relativement à une autre fraction du temps. Or, rien ne peut coexister comme présent avec l'éternité, à moins qu'elle ne soit prise dans son entier, puisqu'elle n'a pas de durée successive. Donc l'intelligence divine voit dans son éternité comme présent tout ce qui se fait pendant la durée entière du temps; et cependant ce qui arrive dans une fraction du temps n'a pas toujours existé. Donc Dieu connaît ce qui, selon le cours du temps, n'est pas encore arrivé.

Il est clair, d'après ces raisons, que la science de Dieu comprend même ce qui n'existe pas. Cependant sa science ne saisit pas sous le même rapport tout ce qui n'est pas; car Dieu connaît seulement comme possible, en vertu de sa puissance, ce qui n'existe pas dans le présent, n'a pas été dans le passé, et ne doit pas être dans l'avenir. Il ne voit donc pas ces choses comme existant en elles-mêmes de quelque manière, mais comme existant seulement dans la puissance divine. C'est ce qui fait dire à quelques auteurs que Dieu ne les connaît que d'une science de simple intelligence.

Quant aux choses qui sont présentes, passées ou futures par rapport à nous, Dieu les voit dans sa puissance, dans leurs propres causes et en elles-mêmes, et cette connaissance s'appelle science de vision.

En effet, Dieu ne voit pas seulement l'être qu'ont dans leurs causes les créatures qui ne sont pas encore pour nous, mais encore celui

---

est extra circumferentiam, ad quodlibet punctum in circumferentia signatum directe oppositionem habet.

Quidquid igitur in quacumque parte temporis est, coexsistit æterno, quasi præsens eidem, etsi respectu alterius partis temporis sit præteritum vel futurum. Æterno autem non potest aliquid præsentialiter coexsistere, nisi toti; quia successionis durationem non habet. Quidquid igitur per totum temporis decursum agitur, divinus intellectus in tota sua æternitate intuetur quasi præsens; nec tamen quod quadam parte temporis agitur semper fuit exsistens. Relinquitur igitur quod eorum quæ secundum decursum temporis nondum sunt Deus notitiam habet.

Per has igitur rationes apparet quod Deus non-entium notitiam habet. Non tamen omnia non-entia eamdem habent habitudinem ad ejus scientiam. Ea enim quæ non sunt, nec erunt, nec fuerunt, a Deo sciuntur quasi ejus virtuti possibilia; unde non cognoscit ea ut exsistentia aliqualiter in seipsis, sed exsistentia solum in divina potentia; quæquidem a quibusdam dicuntur a Deo cognosci secundum notitiam simplicis intelligentiæ.

Ea vero quæ sunt præsentia, præterita vel futura nobis, cognoscit Deus secundum quod sunt in potentia sua, et in propriis causis, et in seipsis; et horum cognitio dicitur notitia visionis.

Non enim Deus rerum, quæ apud nos

qu'elles ont en elles-mêmes, parce que son éternité est présente, en vertu de son indivisibilité, à toute la durée du temps. Et cependant Dieu connaît l'être de chaque chose au moyen de son essence; car cette essence peut être représentée par beaucoup d'êtres qui ne sont pas, ne seront pas dans l'avenir et n'ont jamais été. Elle est comme la forme première de la vertu de chaque cause, puisque c'est par elle que les effets préexistent dans leurs causes; et l'être que toute chose possède en elle-même provient de cette essence, qui en est comme le type. Donc Dieu connaît les choses qui ne sont pas, en ce qu'elles ont l'être de quelque manière, soit dans sa puissance, soit dans leurs causes, soit en elles-mêmes; ce qui ne répugne pas à la nature de la science.

Aux raisons que nous venons d'apporter, nous pouvons ajouter encore l'autorité de la Sainte-Écriture. Nous y lisons ces paroles : *Dieu connaît tous les êtres avant qu'il soient créés, et les voit lorsqu'ils sont formés* [Eccl. XXIII, 29]. *Je t'ai connu avant de t'avoir formé dans le sein de ta mère* [Jérém. I, 5].

Il est donc clair que rien ne nous oblige à dire, comme l'ont fait quelques-uns, que Dieu connaît les singuliers d'une manière générale, parce qu'il les connaît seulement dans leurs causes universelles, comme celui qui connaîtrait une éclipse, non comme telle éclipse déterminée, mais seulement comme un phénomène qui résulte de l'opposition de certains astres; car nous avons démontré (c. 55) que la science divine comprend les singuliers, tels qu'ils sont en eux-mêmes.

---

nondum sunt, videt solum esse quod habent in suis causis, sed etiam illud quod habent in seipsis, in quantum ejus æternitas est præsens, sua indivisibilitate, omni tempori. Et tamen omne esse cujuscumque rei Deus cognoscit per essentiam suam; nam sua essentia est repræsentabilis secundum multa quæ non sunt, nec erunt, nec fuerunt. Ipsa etiam est similitudo virtutis cujuslibet causæ, secundum quam præexsistunt effectus in causis; esse etiam cujuslibet rei, quod habet in seipsa, est ab ea exemplariter deductum. Sic igitur nonentia cognoscit Deus, in quantum aliquo modo habent esse vel in potentia Dei, vel in causis suis, vel in seipsis; quod rationi scientiæ non obsistit.

His autem, quæ præmissa sunt, etiam Scripturæ sacræ auctoritas testimonium perhibet. Dicitur enim : *Domino enim Deo, antequam crearentur, sunt agnita omnia; sic et post perfectum respicit omnia* (*Eccl.* XXIII, 29). Et : *Priusquam te formarem in utero, novi te* (*Jerem.* I, 5).

Patet autem ex prædictis quod non cogimur dicere, sicut quidam dixerunt, Deum universaliter singularia cognoscere, quia cognoscit ea in causis universalibus tantum, sicut qui cognosceret eclipsim hanc, non prout hæc, sed prout provenit ex oppositione; quum ostensum sit (c. 55) quod divina cognitio se extendit ad singularia, prout sunt in seipsis.

CHAPITRE LXVII.

Dieu connaît, parmi les singuliers, les futurs contingents.

Ce qui précède prouve déjà, en partie, que Dieu connaît infailliblement, de toute éternité, les contingents singuliers, sans que pour cela ils cessent d'être contingents. En effet :

1° Le contingent n'empêche la certitude de la connaissance que s'il est futur, et non s'il est présent; car, en tant que futur, il peut n'être pas; et par conséquent la connaissance de celui qui estime qu'il sera un jour peut-être fausse, puisqu'il se trompera si ce qu'il pense devoir arriver n'arrive pas. Au contraire, parce qu'une chose est présente, il est impossible qu'elle ne soit pas dans le moment actuel. Cependant, elle peut n'être pas dans l'avenir; mais cela ne regarde le contingent que comme futur, et non comme présent. C'est pourquoi il ne manque rien à la certitude du témoignage du sens, lorsqu'une personne en voit courir une autre, quoique cette action soit contingente. Donc toute connaissance qui a pour objet le contingent, en tant que présent, peut être certaine. Or, l'intelligence divine voit de toute éternité, comme présente, chacune des choses qui se passent dans le cours du temps, ainsi que nous l'avons établi [ch. 66]. Donc rien ne s'oppose à ce que Dieu connaisse, dès l'éternité, les contingents, d'une connaissance infaillible.

2° Le contingent et le nécessaire diffèrent par la manière dont chacun d'eux est renfermé dans sa cause; car le contingent est dans sa

---

CAPUT LXVII.

Quod Deus cognoscit singularia contingentia futura.

Ex his autem jam aliqualiter patere potest quod contingentium singularium ab æterno Deus infallibilem scientiam habuit, nec tamen contingentia esse desistunt.

1° Contingens enim certitudini cognitionis non repugnat, nisi secundum quod futurum est, non autem secundum quod præsens est. Contingens enim, quum futurum est, potest non esse; et sic cognitio æstimantis ipsum futurum esse falli potest; falletur enim, si non erit quod futurum esse æstimavit. Ex quo autem præsens est, pro illo tempore non potest non esse; potest autem in futurum non esse; sed hoc non jam pertinet ad contingens prout præsens est, sed prout futurum est; unde nihil certitudini sensus deperit, quum quis videt currere hominem, quamvis hoc dictum sit contingens. Omnis igitur cognitio, quæ supra contingens fertur prout præsens est, certa esse potest. Divini autem intellectus intuitus ab æterno fertur in unumquodque eorum quæ temporis cursu peraguntur, prout præsens est, ut supra (c. 66) ostensum est. Relinquitur igitur quod de contingentibus nihil prohibet Deum ab æterno scientiam infallibilem habere.

2° Item, Contingens a necessario differt secundum quod unumquodque in sua causa



cause de telle sorte qu'il peut en sortir pour exister ou y rester, tandis qu'il est impossible que le nécessaire ne soit pas produit par sa cause. Mais en tant qu'ils sont tous deux en eux-mêmes, il n'y a entre eux aucune différence quant à l'être qui est le fondement du vrai, parce qu'il n'y a pas dans le contingent, considéré comme étant en lui-même, l'être et le non-être, mais l'être seul, quoique le contingent puisse n'être pas dans l'avenir. Or, l'intelligence divine connaît éternellement les choses, non-seulement quant à l'être qu'elles ont dans leurs causes, mais encore quant à l'être qu'elles ont en elles-mêmes. Donc il ne répugne pas de dire que Dieu connaît éternellement les contingents d'une manière infaillible.

3° La cause nécessaire produit certainement son effet. Il en est de même de la cause contingente complète, si elle ne rencontre point d'obstacle. Or, puisque Dieu connaît tout [ch. 50], sa science ne comprend pas seulement les causes des contingents; mais elle s'étend encore aux obstacles qui peuvent les empêcher d'agir. Donc Dieu sait avec certitude si les contingents sont ou ne sont pas.

4° L'effet ne dépasse jamais la perfection de la cause; mais il reste quelquefois en deçà. C'est pourquoi, comme la connaissance est produite en nous par les objets, nous avons quelquefois, de ce qui est nécessaire, une connaissance qui n'a elle-même aucune nécessité, mais une simple probabilité. Or, si les objets sont pour nous la cause de la connaissance que nous en avons la connaissance divine est, au contraire, la cause des êtres, qu'elle comprend. Donc on peut dire que Dieu connaît nécessairement ce qui est contingent en soi.

5° La nécessité répugne dans l'effet dont la cause est contingente;

---

est. Contingens enim sic in sua causa est, ut non esse ex ea possit et esse; necessarium autem ex sua causa non potest non esse. Secundum id vero quod utrumque horum in se est, non differt quantum ad esse, supra quod fundatur verum; quia in contingenti, secundum id quod in se est, non est esse et non-esse, sed solum esse, licet in futurum contingens possit non esse. Divinus autem intellectus ab æterno cognoscit res, non solum secundum esse quod habent in causis suis, sed etiam secundum esse quod habent in seipsis. Nihil igitur prohibet ipsum habere æternam cognitionem de contingentibus infallibilem.

3° Amplius, Sicut ex causa necessaria sequitur effectus certitudinaliter, ita ex causa contingenti completa, si non impediatur. Sed quum Deus cognoscat omnia, ut ex supradictis (c. 50) patet, scit non solum causas contingentium, sed etiam ea quibus possunt impediri. Scit igitur per certitudinem an contingentia sint vel non sint.

4° Adhuc, Effectum excedere suæ causæ perfectionem non contingit; interdum tamen ab ea deficit. Unde, quum in nobis causetur cognitio ex rebus, contingit interdum quod necessaria non per modum necessitatis cognoscimus, sed probabilitatis. Sicut autem apud nos res sunt causa cognitionis, ita divina cognitio est causa rerum cognitarum. Nihil igitur prohibet ea in se contingentia esse, de quibus Deus necessariam scientiam habet.

5° Præterea, Effectus non potest esse

car un effet peut avoir une cause éloignée, et il y a pour le dernier effet une cause prochaine et une cause éloignée. Si donc la cause prochaine est contingente, son effet devra être aussi contingent, bien que la cause éloignée soit nécessaire. Par exemple, quoique le mouvement du soleil soit nécessaire, les plantes ne portent pas nécessairement des fruits, et cela vient des causes intermédiaires contingentes. Or, quoique la science de Dieu soit la cause des choses qu'elle connaît, elle est cependant leur cause éloignée. Donc la contingence des objets connus ne répugne pas à la nécessité de la science, puisqu'il se trouve qu'il y a des causes intermédiaires contingentes.

6° La science de Dieu ne serait ni vraie ni parfaite si les choses n'arrivaient pas conformément à la connaissance qu'il en a. Or, comme Dieu connaît tout l'être dont il est le principe, il connaît chaque effet, non-seulement en lui-même, mais encore relativement à chacune de ses causes prochaines. La relation qui existe entre les effets et leurs causes prochaines, c'est qu'ils résultent d'une manière contingente de ces causes. Dieu connaît donc que quelque chose arrive, et que cela arrive d'une manière contingente. Donc la certitude et la vérité de la science divine ne détruisent pas la contingence des êtres.

Nous voyons maintenant comment on peut réfuter l'objection qui prétend que la connaissance des contingents répugne en Dieu. — En effet, les changements qui surviennent dans les êtres, qui existent postérieurement à d'autres, ne font subir aucune variation à ceux qui les ont précédés, puisqu'il arrive que les premières causes nécessaires produisent des effets éloignés qui sont contingents. Il n'en est pas de

---

necessarius, cujus causa est contingens. Contingit enim effectum esse, remota causa. Effectus autem ultimi causa est et proxima et remota. Si igitur proxima fuerit contingens, ejus effectum contingentem oportet esse, etiamsi causa remota necessaria sit; sicut plantæ non necessario fructificant, quamvis motus solus sit necessarius, propter causas intermedias contingentes. Scientia autem Dei, etsi sit causa rerum scitarum per ipsam, est tamen causa remota earum. Igitur necessitati scitorum contingentia non repugnat, quum contingat causas intermedias contingentes esse.

6° Item, Scientia Dei vera non esset et perfecta, si non hoc modo res evenirent sicut Deus eas evenire cognoscit. Deus autem, quum sit cognitor totius esse cujus est principium, cognoscit unumquemque effectum non solum in se, sed etiam in ordine ad quaslibet suas causas proximas. Ordo autem contingentium ad suas causas proximas est ut contingenter ex eis proveniant; cognoscit igitur Deus aliqua evenire, et contingenter evenire. Sic igitur divinæ scientiæ certitudo et veritas rerum contingentiam non tollit.

Patet igitur ex dictis quomodo objectio cognitionum contingentium in Deo repugnantium sit repellenda. — Non enim posteriorum variatio prioribus variabilitatem inducit, quum contingat ex causis necessariis primis effectus ultimos contingentes procedere. Res autem a Deo scitæ non sunt priores ejus scientia, sicut apud nos est, sed sunt ea posteriores. Non enim

même pour Dieu que pour nous. Les choses qu'il connaît ne sont pas antérieures à sa science, mais viennent après elle. Il ne résulte donc pas de ce que l'objet de la science divine peut varier que cette science puisse être fausse ou variable sous quelque rapport que ce soit. Une telle conséquence est donc erronée. Mais, parce que la connaissance que nous avons de ce qui est variable est variable elle-même, il nous semble que toute connaissance doit être nécessairement soumise à la même loi.

Lorsque nous disons : Dieu connaît, ou Dieu a connu tel futur, nous supposons un certain milieu entre la science divine et l'objet qu'elle connaît. Ce milieu est le temps de la parole ; et ce que l'on représente comme connu par Dieu est futur relativement à ce temps, mais non à la science divine qui, existant dans un seul instant, qui est l'éternité, est présente à tout. Si, par rapport à cette science, on fait abstraction du temps pendant lequel on parle, on ne peut plus dire que tel être est connu comme n'existant pas, et il n'y a pas lieu à demander s'il peut ne pas exister; mais on affirmerait que Dieu le connaît, comme le voyant dans son essence; ce qui ne permet pas de poser la question qui précède, parce qu'il est impossible que ce qui est n'existe pas dans le moment présent. Si donc nous nous trompons, cela vient de ce que le temps où nous parlons coexiste avec l'éternité ; et cela est vrai même du temps passé, que nous désignons en disant que Dieu a connu. C'est ce qui nous fait juger de l'éternité comme du temps passé ou présent par rapport au futur, et de là vient l'erreur quant à l'accident.

Si Dieu connaît chaque chose, en ce sens que tout lui est présent, ce qu'il connaît sera nécessaire. Par exemple, il est nécessaire que

---

sequitur, si id quod est a Deo scitum variari potest, quod ejus scientia possit falli vel qualitercumque variari. Secundum consequens igitur decipimur; sed, quia nostra cognitio rerum variabilium variabilis est, propter hoc in omni cognitione hoc necessario accidere putatur.

Rursus, quum dicitur : Deus scit vel scivit hoc futurum, medium quoddam accipitur inter divinam scientiam et rem scitam, scilicet tempus in quo est locutio, respectu cujus id quod a Deo scitum dicitur est futurum; non autem respectu divinæ scientiæ est futurum, quæ, in momento æternitatis exsistens, ad omnia præsentialiter se habet; respectu cujus, si tempus locutionis de medio subtrahatur, non est dicere hoc esse cognitum quasi non exsistens, ut locum habeat quæstio qua quæritur : An possit non esse; sed sic cognitum diceretur a Deo, ut jam in sua essentia visum. Quo posito, non remanet prædictæ quæstioni locus; quia quod jam est non potest, quantum ad illud instans, non esse. Deceptio igitur accidit ex hoc quod tempus in quo loquimur coexsistit æternitati, vel etiam tempus præteritum, quod designatur quum dicitur : Deus scivit. Unde habitudo temporis præteriti vel præsentis ad futurum æternitati attribuitur; quod omnino ei non competit. Et ex hoc accidit secundum accidens falli.

Præterea, Si unumquodque a Deo cognoscitur sicut præsentialiter visum, sic ne-

Socrate s'asseie parce qu'on le voit s'asseoir. Il n'y a pas ici de nécessité absolue ou, comme quelques-uns le prétendent, de nécessité de conséquent; mais il faut admettre une condition ou une simple nécessité de conséquence. Ainsi, cette conditionnelle est nécessaire : Si on le voit assis, il est assis. Si donc on change la proposition conditionnelle en catégorique, en disant : Ce que l'on voit s'asseoir s'assied nécessairement, il est clair qu'en l'appliquant au sujet en question et la prenant dans le sens composé, elle est vraie; mais elle est fausse dans le cas où on l'entendrait de la chose et dans le sens divisé. C'est pourquoi ceux qui s'appuient sur les raisons que nous avons rapportées et sur d'autres semblables, pour nous prouver que la science de Dieu ne s'étend pas aux contingents, tombent dans une erreur qui a sa source dans la composition et la division (1).

La doctrine que nous venons de défendre est conforme à l'Écriture-Sainte. Il est dit de la sagesse divine : *Elle connaît, avant qu'ils arrivent, les signes et les prodiges, ainsi que les événements qui remplissent le temps et les siècles* [*Sap.* VIII. 8]. *Rien n'est caché à ses yeux ; il voit depuis les siècles et jusque dans les siècles* [Eccl. XXXIX, 24, 25]. *Je vous ai prédit cela d'avance ; je vous ai fait connaître ces événements avant qu'ils arrivassent* [Isai. XLVIII, 5].

(1) Voyez la note 2 du ch. 49, p. 193.

---

cessarium erit esse quod Deus cognoscit; sicut necessarium est Socratem sedere, ex hoc quod sedere videtur. Hoc autem non necessarium est absolute, velut a quibusdam dicitur, necessitate consequentis, sed sub conditione vel necessitate consequentiæ. Hæc enim conditionalis est necessaria : Si videtur sedere, sedet. Unde, etsi conditionalis in categoricam transferatur, ut dicatur : Quod videtur sedere necesse est sedere, patet eam de dicto intellectam, et compositam, esse veram; de re vero intellectam, et divisam, esse falsam. Et sic in his et in omnibus similibus, quæ Dei scientiam circa contingentia oppugnantes argumentantur, secundum compositionem et divisionem falluntur.

Quod autem Deus futura contingentia sciat, etiam auctoritate Scripturæ sacræ ostenditur. Dicitur enim de divina Sapientia : *Signa et monstra scit, antequam fiant, et eventus temporum et seculorum* (*Sap.* VIII, 8). Et : *Non est quidquam absconditum ab oculis ejus; a seculo usque in seculum respicit* (*Eccli.* XXXIX, 24-25). Et : *Prædixi tibi ex tunc; antequam venirent, indicavi tibi* (*Isai.* XLVIII, 5).

CHAPITRE LXVIII.

Dieu connaît les mouvements de la volonté.

Nous avons maintenant à démontrer que Dieu connaît les pensées de l'esprit et sonde les désirs du cœur, et cela en sa qualité de cause première, puisqu'il est lui-même le principe universel de l'existence. En effet :

1° Parce que Dieu connaît son essence, il connaît aussi tout ce qui existe, de quelque manière que ce soit [ch. 49]. Or, il y a un certain être dans l'âme, et un autre dans ce qui existe en dehors de l'âme. Donc Dieu en connaît toutes les différences et ce qu'elles comprennent. Or, c'est un être existant dans l'âme que ce qui est dans la volonté ou dans la pensée. Donc Dieu connaît ce qui est dans la pensée et dans la volonté.

2° Dieu connaît les créatures en vertu de la connaissance qu'il a de son essence, de même que la connaissance de la cause fait connaître l'effet. Donc, en connaissant son essence, Dieu connaît tous les êtres auxquels s'étend sa causalité. Or, elle s'étend aux opérations de l'intelligence et de la volonté. En effet, chaque chose agissant en vertu de la forme qui lui est propre et qui détermine sa manière d'être, le principe et la source de tout l'être, d'où découle également toute forme, doit nécessairement être aussi le principe de toute opération, puisque les effets produits par les causes secondes remontent jus-

---

CAPUT LXVIII.

Quod Deus cognoscit motus voluntatis.

Deinde oportet ostendere quod Deus cogitationes mentium et voluntates cordium cognoscat in virtute causæ, quum ipse sit universale essendi principium.

1° Omne enim quod quocumque modo est, cognoscitur a Deo, in quantum suam essentiam cognoscit, ut supra (c. 49) ostensum est. Ens autem quoddam in anima est, quoddam vero in rebus extra animam. Cognoscit igitur Deus omnes hujus entis differentias, et quæ sub eis continentur. Ens autem in anima est quod est in voluntate vel cogitatione. Relinquitur ergo quod Deus ea quæ sunt in cogitatione et voluntate cognoscat.

2° Amplius, Sic Deus cognoscendo suam essentiam alia cognoscit, sicut per cognitionem causæ cognoscuntur effectus. Omnia igitur Deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quæ sua causalitas extenditur. Extenditur autem ad operationes intellectus et voluntatis; nam, quum quælibet res operetur per suam formam, a qua est aliquod esse rei, oportet fontale principium totius esse, a quo est etiam omnis forma, omnis operationis principium esse; quum effectus causarum secundarum in causas primas principalius reducantur. Cognoscit

qu'aux premières. Donc Dieu connaît toutes les pensées et les affections de l'âme.

3° Lêtre de Dieu étant le premier et, par conséquent, la cause de tous les autres, son opération intellectuelle doit être aussi la première et, par conséquent, la cause de toutes les autres. De même donc que, par la connaissance qu'il a de son être, ou par l'acte de son intelligence, Dieu connaît l'être de chaque chose, ainsi, en connaissant son intelligence et sa volonté, il connaît également toutes les pensées et toutes les déterminations.

4° Dieu connaît les choses, non-seulement en ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais encore en ce qu'elles sont dans leurs causes [ch. 66]; car il sait quelle est la relation de la cause et de son effet. Or, les ouvrages d'art sont dans les ouvriers, par le moyen de leur intelligence et de leur volonté, comme les choses naturelles sont dans leurs causes à raison de la vertu propre à ces causes. Car, de même que les choses naturelles s'assimilent leurs effets par leurs vertus actives, ainsi l'ouvrier crée, par son intelligence, la forme qui assimile l'ouvrage à son art; et il en est de même de tout ce qui se fait d'après un dessein prémédité. Donc Dieu connaît les pensées et les volontés.

5° Dieu ne connaît pas moins les substances intellectuelles que les substances qui tombent sous les sens et que nous connaissons nous-mêmes, puisque les substances intellectuelles sont plus susceptibles d'être connues, parce qu'elles sont davantage en acte. Or, Dieu connaît, et nous connaissons aussi les modifications et les inclinations des substances sensibles. Donc, puisque les pensées de l'âme sont le

---

igitur Deus cogitationes et affectiones mentis.

3° Item, Sicut esse suum est primum, et per hoc omnis esse causa, ita suum intelligere est primum, et per hoc omnis intellectualis operationis causa. Sicut igitur Deus, cognoscendo suum esse vel intelligendo, cognoscit esse cujuslibet rei, ita, cognoscendo suum intelligere et velle, cognoscit omnem cogitationem et voluntatem.

4° Adhuc, Deus non solum cognoscit res secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod sunt in causis suis, ut ex supradictis (c. 66 ad fin.) patet; cognoscit enim ordinem causæ ad suum effectum. Sed artificialia sunt in artificibus per intellectum et voluntatem artificum, sicut res naturales sunt in causis suis per virtutes causarum. Sicut enim res naturales assimilant sibi suos effectus per suas virtutes activas, ita artifex per intellectum inducit formam artificiati, per quam assimilatur suæ arti. Et similis ratio est de omnibus quæ a proposito aguntur. Scit igitur Deus et cogitationes et voluntates.

5° Item, Deus non minus cognoscit substantias intellectuales, quam ipse vel nos substantias sensibiles; quum substantiæ intellectuales sint magis cognoscibiles, puta magis in actu exsistentes. Informationes autem et inclinationes substantiarum sensibilium cognoscuntur et a Deo et a nobis. Quum igitur cogitatio animæ sit per informationem quamdam ipsius, affectio autem quædam sit inclinatio ipsius ad aliquid (nam ipsam inclinationem rei naturalis appetitum

résultat d'une certaine modification qu'elle subit, et qu'une affection est en quelque sorte pour elle une inclination qui la porte vers un objet [car nous donnons à l'inclination naturelle le nom d'appétit naturel], Dieu doit connaître les pensées et les affections du cœur.

Cette doctrine s'appuie sur l'autorité des saints livres, qui parlent ainsi : *Dieu sonde les cœurs et les reins* [Ps. VII, 10]. *L'enfer et la perdition sont devant le Seigneur ; combien plus les cœurs des enfants des hommes* [Prov. XV, 11]. *Il n'était pas nécessaire que personne lui rendît témoignage touchant un homme ; car il savait ce qui est dans l'homme* [Joan. II, 25].

Le domaine que la volonté a sur ses actes et qui lui donne le pouvoir de vouloir ou de ne vouloir pas, exclut la détermination d'une puissance à une seule chose et la coaction de la cause qui agit extérieurement. Cependant, il n'exclut pas l'influence de la cause supérieure, de qui elle a reçu l'être et la faculté d'agir. Ainsi demeure toujours la causalité dans la cause première, qui est Dieu, par rapport aux mouvements de la volonté ; et par conséquent, Dieu peut connaître ces opérations en se connaissant lui-même.

CHAPITRE LXIX.

Dieu connaît les infinis.

L'ordre des questions nous amène à prouver que Dieu connaît les infinis. En effet :

---

naturalem dicimus), relinquitur quod Deus cogitationes et affectiones cordium cognoscat.

Hoc autem testimonio sacræ Scripturæ confirmatur; dicitur enim : *Scrutans corda et renes Deus* (*Psalm.* VII, 10). Et : *Infernus et perditio coram Deo; quanto magis corda filiorum hominum* (*Prov.* XV, 11) ! Et : *Opus ei non erat ut quis testimonium perhiberet de homine; ipse enim sciebat quid esset in homine* (*Joann.* II, 25).

Dominium autem quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus est potestate velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum et violentiam causæ exterius agentis; non autem excludit influentiam superioris causæ, a qua est ei esse et operari. Et sic remanet causalitas in causa prima, quæ Deus est, respectu motuum voluntatis, ut sic Deus, seipsum cognoscendo, hujusmodi cognoscere possit.

CAPUT LXIX.

Quod Deus cognoscit infinita.

Post hoc ostendendum est quod Deus infinita cognoscat.

1° Cognoscendo enim se esse causam

1° Dieu, en se connaissant comme cause de toute chose, connaît des êtres distincts de lui [ch. 49]. Or, il est la cause des infinis, s'il y a des êtres infinis, puisqu'il est la cause de tout ce qui existe. Donc il peut connaître les infinis.

2° Dieu connaît parfaitement sa puissance [ch. 47, 49]. Et une puissance ne peut être parfaitement connue si l'on ne connaît aussi tous les objets qu'elle peut atteindre, puisque c'est par eux qu'on peut en apprécier l'étendue. Or, la puissance de Dieu étant infinie, elle s'étend jusqu'aux infinis [ch. 43]. Donc Dieu connaît les infinis.

3° Si la science de Dieu s'étend à tout ce qui existe de quelque manière que ce soit [ch. 66], il doit connaître non-seulement l'être en acte, mais encore l'être en puissance. Or, l'infini est dans les choses naturelles en puissance, quoiqu'il ne s'y trouve pas en acte, ainsi que le démontre le Philosophe (1). Donc Dieu connaît les infinis, de même que l'unité, principe du nombre, connaîtrait lés espèces infinies des nombres, si elle connaissait tout ce qui est en elle à l'état de puissance; car l'unité est tout nombre en puissance.

4° Dieu connaît par son essence et comme dans un type moyen les êtres distincts de lui. Or, sa perfection étant infinie [ch. 43], il peut se

(1) Constat impossibilium evenire complura, si non sit simpliciter infinitum..... At que patet partim esse et partim non esse. Dicitur itaque quippiam esse aut in potentia, aut in actu : et infinitum esse additione ac etiam divisione. Magnitudo autem actu quidem infinita non est, divisione autem est. Non est enim difficile lineas individuas e medio tollere. Restat igitur infinitum in ratione rerum potentia esse. Non oportet autem infinitum potentia sic accipere, ut actu tandem evadat : quemadmodum, si potest hoc statua esse, erit hoc statua tandem..... Atqui infinitum, quod in additione, et quod in divisione consistit, idem quodammodo est : fit enim in magnitudine finita per additionem, e contra. Nam quatenus cum dividitur, cernitur in infinitum abitio, eatenus adjici finito constat..... Alio igitur modo non est infinitum in rebus, sed hoc pacto, potentia, inquam, atque divisione, etc. (Arist. *Phys.* III, c. 6).

---

rerum, alia a se cognoscit, ut ex superioribus (c. 49) patet. Ipse autem est causa infinitorum, si infinita sunt entia; est enim omnium rerum, quæ sunt, causa. Est igitur infinitorum cognoscitivus.

2° Item, Deus suam virtutem perfecte cognoscit, ut ex supradictis (c. 47 et 49) patet. Virtus autem non potest cognosci perfecte, nisi cognoscantur omnia in quæ potest, quum, secundum ea, quantitas virtutis quodammodo attendatur. Sua autem virtus, quum sit infinita, ut ostensum est supra (c. 43), ad infinita se extendit. Est igitur Deus infinitorum cognitor.

3° Amplius, Si Dei cognitio ad omnia se extendit quæ qualicumque modo sunt, ut ostensum est (c. 66), oportet quod non solum cognoscat ens actu, sed etiam ens in potentia. Sed in rebus naturalibus est infinitum in potentia, etsi non actu, ut probat Philosophus (Physic. III, c. 6). Cognoscit igitur Deus infinita; sicut unitas, quæ est principium numeri, infinitas species numerorum cognosceret, si cognosceret quidquid est in se in potentia; est enim unitas potentia omnis numerus.

4° Amplius, Deus per essentiam suam, sicut quodam medio exemplari, alia cognoscit. Sed, quum sit perfectionis infinitæ, ut supra (c. 43) ostensum est, ab ipso exemplari possunt infinita habentia infinitas perfectiones; quia nec aliquod unum

faire qu'il forme sur ce type des infinis qui auront des perfections infinies, parce que ni l'un d'eux ni plusieurs réunis ne peuvent égaler la perfection du type, et par conséquent, il sera toujours possible qu'un être formé sur ce modèle l'imite d'une manière nouvelle. Donc rien ne s'oppose à ce que Dieu connaisse les infinis par son essence (2).

5° L'être de Dieu est son opération intellectuelle. Si donc son être est infini [ch. 43], son opération intellectuelle est également infinie. Or, il y a la même proportion entre l'infini et l'infini qu'entre le fini et le fini. Donc, puisque notre opération intellectuelle, qui est finie, peut saisir le fini, celle de Dieu, qui est infinie, pourra comprendre l'infini.

6° L'intelligence, qui connaît le plus grand des êtres intelligibles, ne connaît pas moins complétement, mais plutôt dans un degré plus parfait, ceux qui sont moindres, comme l'enseigne Aristote (3). Et cela vient de ce que l'excellence de l'intelligible n'altère pas l'intelligence, mais au contraire la perfectionne. Mais si l'on prend des êtres infinis, soit de la même espèce, par exemple, des hommes infinis; soit d'espèces infinies, lors même que plusieurs d'entre eux ou même tous, sans exception, seraient infinis sous le rapport de la quantité, si cela était possible, l'infinité de leur universalité serait moindre que celle de Dieu. En effet, chacun d'eux et tous ensemble auraient un être reçu et limité

(2) Il faut entendre par les infinis, dont il est ici question, des êtres dont le nombre peut se multiplier sans connaître de bornes réelles, parce que la puissance de Dieu ne saurait être limitée. Leurs perfections infinies sont également des perfections qui sont toujours susceptibles de s'accroître, sans jamais égaler la perfection de Dieu.

(3) Atqui passionis vacuitatem non similem esse sensitivi atque intellectivi, patet in sensuum instrumentis, atque in ipso sensu; sensus enim ex vehemente sensibili sentire non potest. Auditus namque non audit sonum, post magnos sonos; et visus non videt, atque odoratus non olfacit post vehementes colores atque odores. At intellectus aliquo valde intelligibili intellecto, non minus sane, sed magis percipit intelligitque inferiora. Sensitivum enim non est sine corpore, at intellectus ab eodem est separabilis (*De Anima*, III, c. 4).

---

eorum, nec quælibet plura exemplata perfectionem exemplaris adæquare possunt; et sic semper remanet novus modus quo aliquid exemplatum ipsum imitari possit. Nihil igitur prohibet Ipsum per essentiam suam infinita cognoscere.

5° Præterea, Esse Dei est suum intelligere. Sicut igitur suum esse est infinitum, ut ostensum est (c. 43), ita suum intelligere est infinitum. Sicut autem se habet finitum ad finitum, ita se habet infinitum ad infinitum. Si igitur secundum intelligere nostrum, quod finitum est, finita capere possumus, et Deus, secundum suum intelligere infinitum, infinita capere potest.

6° Præterea, Intellectus, cognoscens maximum intelligibile, non minus cognoscit minora, sed magis, ut patet per Philosophum (de Anima III, c. 4); quod ex hoc provenit, quia intellectus non corrumpitur ex excellenti intelligibili, sicut sensus, sed magis perficitur. Sed si accipiantur infinita entia, sive sint ejusdem speciei ut infiniti homines, sive infinitarum specierum, etiam si aliqua vel omnia essent infinita secundum quantitatem; si hoc esset possibile, universum eorum esset minoris infinitatis quam Deus. Nam quodlibet eorum et omnia simul haberent esse receptum et limitatum ad aliquam speciem vel genus; et sic, se-

à telle espèce ou à tel genre. Ainsi, il serait fini à un certain point de vue, et par conséquent, il s'éloignerait de l'infinité de Dieu, qui est simplement infini [ch. 43]. Donc, puisque Dieu se connaît parfaitement lui-même, il n'y a aucune répugnance à ce qu'il connaisse aussi la somme des infinis.

7° L'intelligence découvre d'autant plus de choses au moyen d'une seule, qu'elle connaît avec plus de puissance et de clarté. Il en est de même de toute vertu, qui approche de l'unité à proportion de sa force. Or, l'intelligence divine est infinie en puissance ou en perfection [ch. 43]. Donc elle peut connaître les infinis au moyen d'une seule chose, qui est son essence.

8° L'intelligence divine est simplement parfaite, de même que son essence. Donc aucune des perfections de l'intelligible ne peut lui faire défaut. Or, l'objet pour lequel notre intelligence est en puissance est sa perfection intelligible, et elle est en puissance relativement à toutes les espèces intelligibles qui sont infinies; car les espèces des nombres et des figures sont elles-mêmes infinies. Donc Dieu connaît tous les infinis.

9° Comme notre intelligence a la faculté de connaître les infinis en puissance (car elle peut multiplier à l'infini les espèces des nombres), si l'intelligence divine ne connaissait par les infinis même actuels, il en résulterait, ou que l'intelligence humaine pourrait connaître plus de choses que l'intelligence divine, ou que l'intelligence divine ne connaîtrait pas en acte tout ce qu'elle peut connaître en puissance: deux conséquences qui sont également impossibles [ch. 55 et 56].

---

cundum aliquid, esse finitum; unde deficeret ab infinitate Dei, qui est infinitus simpliciter, ut supra (c. 43) ostensum est. Quum igitur Deus perfecte seipsum cognoscat, nihil prohibet eum etiam illam summam infinitorum cognoscere.

7° Adhuc, Quanto aliquis intellectus est efficacior et limpidior in cognoscendo, tanto ex uno potest plura cognoscere; sicut omnis virtus, quanto est fortior, tanto est magis unita. Intellectus autem divinus, secundum efficaciam sive perfectionem, est infinitus, ut supra (c. 43) ostensum est. Potest ergo per unum, quod est sua essentia, infinita cognoscere.

8° Præterea, Intellectus divinus est perfectus simpliciter, sicut et ejus essentia; nulla igitur perfectio intelligibilis ei deest. Sed id, ad quod est in potentia intellectus noster, est ejus perfectio intelligibilis. Est autem in potentia ad omnes species intelligibiles. Species autem hujusmodi sunt infinitæ; nam etiam numerorum species infinitæ sunt et figurarum. Relinquitur igitur quod Deus omnia infinita hujusmodi cognoscat.

9° Item, Quum intellectus noster sit cognoscitivus infinitorum in potentia (potest enim in infinitum species numerorum multiplicare), si intellectus divinus non cognosceret infinita etiam actu, sequeretur quod vel plurium esset cognoscitivus intellectus humanus quam divinus, vel quod intellectus divinus non cognosceret omnia actu, quorum est cognoscitivus in potentia; quorum utrumque est impossibile, ut ex supradictis (c. 55 et 56) patet.

10° Adhuc, Infinitum cognitioni repu-

10° L'infini répugne à être connu, en ce qu'il répugne à être soumis à une énumération; car il est impossible en soi de compter les parties de l'infini, puisque cela implique contradiction. Or, connaître quelque chose par l'énumération de ses parties, c'est le propre de l'intelligence qui connaît les parties successivement les unes après les autres, et non de l'intelligence qui saisit en même temps les diverses parties. Donc, puisque l'intelligence divine connaît tout en même temps sans aucune succession, il n'y a pas plus de difficulté pour elle à connaître les infinis que les finis.

11° Toute quantité consiste dans une certaine multiplication des parties, et c'est pour cette raison que le nombre est la première des quantités. Donc ce qui résulte de la quantité n'introduit pas de différence là où la pluralité n'en produit aucune. Or, pour ce qui est de la science de Dieu, il connaît ainsi plusieurs choses comme une seule, puisque cette connaissance ne lui vient pas par les espèces diverses, mais par une espèce unique, qui est l'essence divine. C'est ce qui fait qu'il connaît en même temps plusieurs choses; et ainsi la pluralité n'introduit aucune différence dans sa connaissance. Donc l'infini qui résulte de la quantité n'en produit pas davantage. Donc il n'y a aucune différence, dans l'intelligence divine, par rapport à la connaissance des infinis et des finis; et par conséquent, si sa science comprend les finis, rien n'empêche qu'elle s'étende aussi aux infinis. C'est ce que signifie cette parole des Psaumes : *Il n'y a pas de nombre dans sa sagesse* (1) [Ps. CXLVI, 5].

Nous voyons, d'après ce qui vient d'être dit, pourquoi notre intel-

(1) C'est-à-dire, la science de Dieu est sans limites.

---

gnat, in quantum repugnat numerationi; nam partes infiniti numerari, secundum se, impossibile est, quasi contradictionem implicans. Cognoscere autem aliquid, per numerationem suarum partium, est intellectus successive cognoscentis partem post partem, non autem intellectus simul diversas partes apprehendentis. Quum igitur divinus intellectus absque successione cognoscat omnia simul, non magis impeditur cognoscere infinita quam finita.

11° Amplius, omnis quantitas in quadam multiplicatione partium consistit, et propter hoc numerus est prima quantitatum. Ubi ergo pluralitas nullam differentiam operatur, ibi nec aliquid quod quantitatem consequitur aliquam differentiam facit. In cognitione autem Dei plura hoc modo cognoscuntur ut unum, quum non per diversas species, sed per unam speciem, quæ est Dei essentia, cognoscuntur. Unde et simul multa cognoscuntur a Deo; et ita in Dei cognitione nullam differentiam pluralitas facit; ergo nec infinitum, quod quantitatem consequitur. Nihil ergo differt, ad intellectum divinum, infinitorum et finitorum cognitio. Et sic, quum cognoscat finita, nihil prohibet etiam eum cognoscere infinita. Huic autem consonat, quod dicitur : *Et sapientiæ ejus non est numerus* (*Psalm*. CXLVI, 5).

Patet etiam, ex prædictis, quare intellectus noster infinitum non cognoscit, sicut intellectus divinus. Differt autem intellectus noster ab intellectu divino, quantum

ligence ne connaît pas l'infini aussi bien que l'intelligence divine. La différence qui existe entre elles repose sur quatre raisons :

1° Notre intelligence est simplement finie, tandis que celle de Dieu est infinie.

2° Comme notre intelligence connaît les êtres divers au moyen des espèces différentes, elle ne peut arriver à comprendre, comme l'intelligence divine, les infinis dans une connaissance unique.

3° Parce que notre intelligence connaît les êtres divers par les espèces différentes, elle ne peut pas connaître, en même temps, plusieurs choses; et par conséquent, elle ne connaîtrait pas les infinis, si elles ne les énumérait successivement. C'est ce qui ne se trouve pas dans l'intelligence divine, qui voit ensemble plusieurs choses, comme les apercevant dans une seule espèce.

4° L'intelligence divine saisit ce qui est et ce qui n'est pas, comme nous l'avons prouvé [ch. 66].

Il est clair encore que le Philosophe, en disant que l'infini considéré comme tel est inconnu (5), ne contredit pas notre sentiment, parce que si la raison de l'infini convient à la quantité, comme il le dit lui-même, l'infini serait connu comme infini si l'on arrivait à en acquérir la notion en mesurant ses parties; car c'est là la vraie manière dont on connaît la quantité. Or, Dieu ne connaît pas ainsi. C'est pourquoi il ne connaît pas, pour ainsi dire, l'infini en tant qu'il est infini, mais en ce qu'il est comme fini (6) par rapport à sa science.

Il faut observer que Dieu ne connaît pas les infinis d'une science de

(5) Infinita animo percurrere non possumus (Arist. *Analyt. poster.* I, c. 3).

(6) Ici le mot *fini* semblerait avoir le sens de défini, déterminé, pour dire que Dieu embrasse complétement l'infini dans sa connaissance.

ad quatuor, quæ hanc differentiam faciunt :

Primum est, quod intellectus noster simpliciter finitus est, divinus autem infinitus;

Secundum est quod, quum intellectus noster diversa per diversas species cognoscat, non potest in infinita secundum unam cognitionem, sicut intellectus divinus;

Tertium est, ex hoc proveniens, quod intellectus noster, quia per diversas species diversa cognoscit, non potest simul multa cognoscere. Et ita infinita cognoscere non posset, nisi successive ea numerando; quod non est in intellectu divino, qui simul multa intuetur, quasi per unam speciem visa;

Quartum est, quod intellectus divinus est eorum quæ sunt et eorum quæ non sunt, ut ostensum est (c. 66).

Patet etiam quomodo verbum Philosophi (Analyt. poster. I, c. 3), quo dicit quod infinitum, secundum quod infinitum, est ignotum, præsenti sententiæ non obviat; quia, quum infiniti ratio quantitati competat, ut ipse dicit, infinitum ut infinitum cognosceretur, si per mensurationem suarum partium notum esset. Hæc enim est propria cognitio quantitatis. Sic autem Deus non cognoscit. Unde, ut ita dicatur, non cognoscit infinitum, secundum quod est infinitum, sed secundum quod ad suam scientiam se habet ac si esset finitum, ut ostensum est.

Sciendum est tamen, quod Deus infinita

vision, pour nous servir des termes usités, parce que les infinis ne sont pas actuellement, ils n'ont pas été et ne seront jamais, puisque la génération n'est infinie d'aucun côté, ainsi que l'enseigne la foi catholique. Mais il les connaît d'une science de simple intelligence, de même que ce qui n'est pas; car ces infinis qui entrent dans la science divine et qui ne sont pas, n'ont pas encore été et ne seront jamais, sont cependant des créatures en puissance. La science de Dieu comprend encore les infinis qui sont dans sa puissance et qui n'existent pas, ne doivent pas exister et n'ont jamais été.

C'est pourquoi, pour ce qui concerne la question de la connaissance des singuliers, on peut répondre en détruisant la majeure; car les singuliers ne sont pas infinis, et lors même qu'ils le seraient, Dieu ne les connaîtrait pas moins.

CHAPITRE LXX.

Dieu connaît les êtres les plus vils.

Il nous faut établir, après cela, que Dieu connaît tout ce qui est vil, et que cette connaissance, loin de répugner à la noblesse de sa science, en est, au contraire, une nouvelle preuve. En effet :

1° Plus une vertu active a de force, et plus elle étend facilement son action jusqu'aux objets les plus éloignés, ainsi que nous le voyons, même pour les choses qui tombent sous les sens. Or, on peut assimiler la puissance qui est dans l'intelligence divine, pour connaître les êtres,

---

non cognoscit scientia visionis, ut verbis aliorum utamur, quia infinita non sunt actu, nec fuerunt, nec erunt; quum generatio ex neutra parte sit infinita, secundum fidem catholicam. Scit tamen infinita scientia simplicis intelligentiæ, prout scit etiam quæ non sunt. Scit enim Deus infinita quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, quæ tamen sunt in potentia creaturæ; et scit etiam infinita, quæ sunt in potentia sua, quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt.

Unde, quantum ad quæstionem de cognitione singularium pertinet, responderi potest, per interemptionem majoris; non enim singularia sunt infinita; si tamen essent, nihilominus Deus ea cognosceret.

CAPUT LXX.

Quod Deus cognoscit vilia.

Hoc autem habito, ostendendum est quod Deus cognoscit vilia, et quod hoc nobilitati scientiæ ejus non repugnat, sed attestatur.

1° Quanto enim aliqua virtus activa est fortior, tanto in remotiora suam actionem extendit, ut etiam in sensibilium actionibus

à une vertu active, puisqu'elle ne reçoit rien des êtres en les connaissant, mais qu'elle influe plutôt sur eux par cette connaissance. Puis donc que l'acte de cette intelligence a une vertu infinie [ch. 43], sa connaissance doit s'étendre jusqu'aux êtres les plus éloignés. Or, le degré de noblesse ou de vileté se mesure, pour chacun des êtres, sur la proximité ou la distance qui existe entre lui et Dieu, dont l'excellence est infinie. Donc, quelque vils que soient certains êtres, Dieu les connaît à raison de la puissance de son intelligence, qui est portée au plus haut degré.

2° Tout ce qui se trouve dans ce qui existe [c'est-à-dire, la qualité inhérente à ce qui existe] est en acte et ressemble à l'acte premier; ce qui lui donne une certaine noblesse; car même ce qui est en puissance participe à cette noblesse, à raison de son rapport avec l'acte, puisque c'est en ce sens qu'on le dit être. Donc tout être considéré en lui-même est noble; et si on le regarde comme vil, c'est comparativement à un plus noble. Or, les plus nobles des êtres ne sont pas moins éloignés de Dieu que les dernières des créatures le sont des plus élevées. Si donc cette dernière distance empêchait le connaissance divine, la première s'y opposerait encore davantage; et il s'ensuivrait que Dieu ne connaîtrait rien autre chose que lui-même : conséquence opposée à ce que nous avons prouvé [ch. 49]. Si donc il connaît un être distinct de lui, quelque noblesse qu'il y ait dans cet être, il doit connaître pour la même raison tous les êtres, quelque vils qu'ils soient.

3° Le bien qui résulte de l'ordre de l'univers a plus de prix que n'importe quelle partie de l'univers, puisque chacune des parties est disposée en raison du bien qui se trouve dans l'ordre du tout, comme

---

apparet. Vis autem divini intellectus, in cognoscendo res, similatur virtuti activæ; intellectus enim divinus non recipiendo a rebus cognoscit, sed magis per hoc quod eis influit. Quum igitur sit infinitæ virtutis in intelligendo, ut ex supradictis (c. 43) patet, oportet quod ejus cognitio usque ad remotissima extendatur. Sed gradus nobilitatis et vilitatis in omnibus entibus attenditur secundum propinquitatem et distantiam a Deo, qui est infinitæ nobilitatis. Ergo quantumcumque vilissima in entibus Deus, propter maximam virtutem sui intellectus, cognoscit.

2° Præterea, Omne quod, in eo quod est (vel quale quid est), actu est, similitudo primi actus est, et ex hoc nobilitatem habet; quia etiam quod potentia est, ex ordine ad actum nobilitatis est particeps; sic enim esse dicitur. Relinquitur igitur quod unumquodque in se consideratum nobile est; sed vile dicitur, respectu nobilioris. A Deo autem distant nobilissimæ aliarum rerum, non minus quam ultimæ rerum creatarum distant a supremis. Si igitur hæc distantia impediret divinam cognitionem, multo magis impediret illa; et sic sequeretur quod nihil Deus cognosceret aliud a se; quod supra improbatum est (c. 49). Si igitur aliquid aliud a se cognosceret quantumcumque nobilissimum, pari ratione cognosceret quodlibet quantumcumque dicatur vilissimum.

3° Amplius, Bonum ordinis universi nobilius est qualibet parte universi, quum partes singulæ ordinentur ad bonum ordinis, qui

par rapport à sa fin, ainsi que l'enseigne le Philosophe (1). Si donc Dieu connaît une nature autre que la sienne et ayant une certaine noblesse, il doit, à plus forte raison, connaître l'ordre de l'univers. Or, cette connaissance implique nécessairement celle des êtres les plus nobles et les plus vils dont les distances et les rapports constituent l'ordre universel. Donc Dieu connaît, non-seulement ce qui est réputé noble, mais encore ce que nous regardons comme vil.

4° La vileté des objets connus ne reflue pas, par elle-même, sur le sujet qui connaît; car cela seul entre dans l'essence de la connaissance, que l'être qui connaît renferme en lui l'espèce de l'être connu, selon la manière qui lui est propre. Il peut cependant arriver, par accident, que la vileté des objets connus reflue sur le sujet qui les connaît, soit parce que l'attention qu'il accorde à ces objets vils l'empêche de penser à de plus nobles, soit parce qu'en les considérant, il est porté à s'abandonner à des affections mauvaises. Or, tout cela ne peut se trouver en Dieu [ch. 38, 39]. Donc la connaissance des choses viles ne nuit en rien à son excellence; mais elle entre plutôt dans la perfection divine, en ce sens que Dieu renferme tout en lui [ch. 31, 54].

5° Une puissance est peu considérable, non parce qu'elle s'exerce sur de petites choses, mais parce que son action est bornée à de petites

(1) Perscrutandum etiam hoc, quonam modo natura universi habeat ipsum bonum, et ipsum optimum : utrum separatum quiddam, et ipsum an per se, an ipso ordine, an utroque modo, quemadmodum exercitus : etenim bene esse ejus, in ordine, et dux ipse est, ac magis ipse : non enim ipse propter ordinem, verum ordo propter ipsum est. Cuncta autem coordinata quodam modo sunt, verum non similiter.... Nec ita se habent, ut sit ullum alteri ad alterum, sed sunt ad quippiam : ad unum namque coordinata sunt omnia..... Et alia ita sunt, quibus omnia communicant ad universum complendum..... At entia nolunt male gubernari.

Non est bonum pluralitas principatuum : unus ergo princeps :

Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη · εἷς κοίρανος (*Ilias.*)

(Arist. *Metaphys.* XII, c. 10).

est in toto sicut ad finem, ut per Philosophum patet (Metaphys. XII, c. 10). Si igitur Deus cognosceret aliquam aliam naturam nobilem, maxime cognosceret ordinem universi. Hoc autem cognosci non potest, nisi cognoscantur nobiliora et viliora, in quorum distantiis et habitudinibus ordo universi consistit. Relinquitur igitur quod Deus cognoscit non solum nobilia, sed etiam quæ vilia reputantur.

4° Adhuc, Vilitas cognitorum in cognoscentem non redundat per se ; hoc est enim de ratione cognitionis, ut cognoscens contineat species cogniti, secundum modum suum. Per accidens autem potest redundare in cognoscentem vilitas cognitorum; vel eo quod, dum vilia considerat, a nobilioribus abstrahitur cogitandis ; vel eo quod, ex consideratione vilium, in aliquas indebitas affectiones inclinatur; quodquidem in Deo esse non potest, ut ex dictis (c. 38 et 39) patet. Non igitur derogat divinæ nobilitati vilium rerum cognitio; sed magis pertinet ad divinam perfectionem, secundum quod omnia in seipsa habet, ut supra (c. 31 et 54) ostensum est.

5° Adhuc, Virtus aliqua non judicatur parva, quæ in parva potest, sed quæ ad

choses; car la puissance qui atteint ce qu'il y a de plus grand s'étend aussi à ce qu'il y a de plus minime. De même, la connaissance qui comprend ce qui est noble et ce qui est vil ne doit pas paraître vile elle-même, mais celle-là seulement qui n'a pour objet que ce qui est vil, ainsi que cela a lieu pour nous. En effet, nous ne considérons pas les choses divines de la même manière que les choses humaines, et chacun de ces deux ordres appartient à une science particulière; ce qui fait que la science inférieure nous paraît plus vile en la comparant à la plus noble. Il n'en est pas de même pour Dieu; car il se voit lui-même, et il voit toutes les créatures, en vertu de la même science et par une considération unique. Donc sa science n'a rien de vil, quoiqu'elle embrasse tout ce qui est vil.

Cette doctrine est conforme à ce que dit l'Écriture de la divine sagesse, qu'*elle pénètre partout à cause de sa pureté*, et que *par conséquent, on n'aperçoit rien de souillé en elle* (2) [*Sap.* VII, 24 et 25].

Nous voyons clairement par ces raisons que l'objection élevée contre cette vérité ne peut lui nuire; car on apprécie l'excellence d'une science d'après son objet principal, et non d'après tout ce qui est de son ressort. En effet, la plus noble des sciences que nous cultivons s'occupe, non-seulement des êtres les plus relevés, mais encore des plus infimes; car la philosophie, qui médite sur le premier être, fixe également son attention sur l'être en puissance, qui est le dernier de tous. Ainsi donc se trouvent compris dans la science divine les plus abjects des êtres qui sont connus, en même temps que son objet principal; car l'essence

(2) Il faut entendre que sa pureté essentielle et inaltérable lui permet de tout pénétrer sans rien perdre de son éclat.

---

parva determinatur; nam virtus quæ in magna potest, etiam in parva potest. Cognitio ergo quæ simul potest in nobilia et vilia, non est judicanda vilis; sed illa quæ in vilia tantum potest, sicut in nobis accidit. Nam alia consideratione consideramus divina et humana, et alia scientia est utriusque; unde, comparatione nobilioris, inferior vilior reputatur. In Deo autem non est sic; nam eadem scientia et consideratione seipsum et omnia alia considerat. Non igitur ejus scientiæ aliqua vilitas adscribitur ex hoc quod quæcumque vilia cognoscit.

Huic autem consonat quod dicitur de divina Sapientia, quod *Attingit ubique propter suam munditiam... et ideo nihil inquinatum incurrit in illam* (*Sap.* VII, 24 et 25).

Patet etiam, ex prædictis, quod ratio, quæ in oppositum objiciebatur, ostensæ veritati non repugnat. Nobilitas enim scientiæ attenditur secundum ea ad quæ principaliter ordinatur scientia, et non ad omnia quæcumque in scientia cadunt. Sub nobilissima enim scientia apud nos cadunt non solum suprema in entibus, sed etiam infima; nam philosophia prima considerationem suam extendit a primo ente ad ens in potentia, quod est ultimum in entibus. Sic autem sub divina scientia comprehenduntur infima entium, quasi cum principali cognito simul nota; divina enim essentia

divine est l'objet principal de la connaissance de Dieu, qui voit tout le reste en elle [ch. 49, 54].

Il est clair encore que cette vérité ne contredit aucunement ce que le Philosophe enseigne dans sa *Métaphysique;* car il cherche seulement à prouver que l'intelligence de Dieu ne connaît aucun être distinct de lui, en ce sens que cet être perfectionne son intelligence comme objet principal. C'est en suivant cette idée qu'il dit qu'il vaut mieux ignorer ce qui est vil que de le connaître; et cela s'entend quand la connaissance des choses viles est différente de la connaissance des plus nobles, et que l'attention que l'on prête aux premières empêche de considérer les secondes (3).

CHAPITRE LXXI.

Dieu connaît le mal.

Il reste à démontrer que Dieu connaît aussi ce qui est mauvais. En effet :

1° Le bien étant connu, le mal, qui lui est opposé, est connu par là

(3) Videtur eorum quæ apparent, quid divinissimum esse. Quo vero modo se habens talis erit, difficultates quasdam habet. Sive enim nihil intelligat, sed ita se habeat ut dormiens, quidnam præcellens erit? Sive intelligat, hujus vero aliud sit principale (non enim id, quod est ejus substantia, intellectio erit, sed potentia), profecto non erit optima substantia, siquidem eo quod intelligit, ei honorabilitas inest. Præterea, sive mens, sive intellectio ejus substantia sit, quod intelligit? Aut enim ipsa seipsam, aut aliquid aliud. Quod si aliud, aut idem semper, aut aliud. Utrum autem differt aliquid, an nihil intelligere bonum, vel quodcumque? An vero de quibusdam ipsam etiam et cogitare, absurdum est? Manifestum itaque est, quod illud quod intelligit divinissimum, honorabilissimumque est, neque mutatur : in deterius namque mutatio fieret, ac motus, quod hujusmodi jam esset. Primo igitur si non est intellectio, sed potentia, rationabile est laboriosam ei con-

---

est principale a Deo cognitum, in quo omnia alia cognoscuntur, ut supra ostensum est (c. 49 et 54).

Patet etiam quod hæc veritas non repugnat dictis Philosophi (Metaphys. XII, c. 9). Nam ibi intendit ostendere quod divinus intellectus non cognoscit aliud a se, quod sit sui intellectus perfectio, quasi principale cognitum; et secundum hunc modum dicit quod vilia melius ignorantur quam cognoscuntur, quando scilicet est alia cognitio vilium et nobilium, et vilium consideratio considerationem nobilium impedit.

CAPUT LXXI.

Quod Deus cognoscit mala.

Item, Restat ostendere quod Deus etiam cognoscat mala.

1° Bono enim cognito. malum oppositum

même. Or, Dieu connaît tous les biens particuliers, qui ont pour contraires les maux. Donc Dieu connaît le mal.

2° Les raisons des contraires ne produisent aucune contrariété dans l'esprit; autrement elles n'y seraient pas ensemble et on ne les connaîtrait pas en même temps. Donc la manière dont on connaît le mal ne répugne pas au bien, mais rentre plutôt dans la raison du bien. Si donc on trouve en Dieu, à cause de sa perfection absolue, tout ce qui constitue la bonté [ch. 40], il s'ensuit qu'il doit y avoir aussi la raison qui fait connaître le mal, et par conséquent, qu'il connaît le mal.

3° Le vrai est le bien de l'intelligence; car on dit qu'une intelligence est bonne, parce qu'elle connaît ce qui est vrai. Or, il n'est pas seulement vrai que le bien est bien, mais encore que le mal est mal; car de même qu'il est vrai que ce qui est existe, il est vrai également que ce qui n'est pas n'existe pas. Le bien de l'intelligence consiste donc aussi dans la connaissance du mal. Or, puisque la bonté de l'intelligence divine est parfaite [ch. 28], elle ne peut être privée d'aucune perfection intellectuelle. Donc elle possède aussi la connaissance du mal.

4° Dieu connaît la distinction des choses [ch. 50]. Or, la négation est comprise dans la raison de la distinction; car ces choses sont distinctes, dont l'une n'est pas l'autre. C'est pourquoi les premières qui sont distinctes entre elles renferment une négation mutuelle, qui fait que les propositions négatives sont immédiatement en elles; par

tinuationem intelligendi esse : deinde dilucidum, quod aliquid aliud honorabilius esset quam mens, id scilicet quod intelligitur. Et intelligere profecto, ac intellectio, et quod pessimum intelligenti, inerit : quare fugiendum hoc sit. Etenim quædam melius est non videre, quam videre; alioqui non fuerit quod optimum intellectio. Seipsam ergo intelligit, si est quidem, quod optimum est : et est intellectio, intellectionis intellectio, etc. (Arist. *Metaphys.* XII, c. 9).

---

cognoscitur. Sed Deus cognoscit omnia particularia bona, quibus mala opponuntur. Cognoscit igitur Deus mala.

2° Præterea, Contrariorum rationes in anima non sunt contrariæ; alias non simul essent in anima, nec simul cognoscerentur. Ratio ergo, qua cognoscitur malum, non repugnat bono, sed magis ad rationem boni pertinet. Si igitur in Deo, propter suam absolutam perfectionem, inveniuntur omnes rationes bonitatis, ut supra (c. 40) ostensum est, relinquitur quod in Ipso sit ratio qua malum cognoscitur. Et sic est etiam malorum cognoscitivus.

3° Item, Verum est bonum intellectus; ex hoc enim aliquis intellectus dicitur bonus, quod verum cognoscit. Verum autem non solum est bonum esse bonum, sed etiam malum esse malum; sicut enim verum est esse quod est, ita verum est non esse quod non est. Bonum igitur intellectus etiam in cognitione mali consistit. Sed, quum divinus intellectus sit perfectus bonitate (c. 28), non potest illi deesse aliqua intellectualium perfectionum. Adest igitur illi malorum cognitio.

4° Amplius, Deus cognoscit rerum distinctionem, ut supra (c. 50) ostensum est. Sed in ratione distinctionis est negatio; distincta enim sunt quorum unum non est aliud; unde et prima quæ seipsis distinguuntur, mutuo negationem includunt,

exemple : Nulle quantité n'est une substance. Dieu connaît la négation. Or, la privation est une sorte de négation dans un sujet déterminé, ainsi qu'on le voit par Aristote (1). Donc il connaît la privation et, par conséquent, le mal, qui n'est autre chose que la privation de la perfection voulue pour chaque être.

5° Si Dieu connaît toutes les espèces des choses, ainsi que nous l'avons démontré [ch. 49 et 50] et que certains philosophes l'ont accordé et prouvé à leur tour, il doit aussi connaître les contraires, d'abord parce que les espèces de certains genres sont contraires, ensuite parce qu'il y a également contrariété entre les différences des genres, ainsi qu'il est dit dans la *Métaphysique* (2). Or, les contraires renferment l'opposition de la forme et de la privation, comme on le voit encore dans le même livre (3). Donc Dieu connaît nécessairement la privation et, par conséquent, le mal.

6° Dieu connaît, non-seulement la forme, mais encore la matière [ch. 65]. La matière, étant un être en puissance, ne peut être parfaitement connue, si l'on ne sait jusqu'où s'étend sa puissance; et il en est ainsi de toutes les autres puissances. Or, la puissance de la matière

(1) Negationem et privationem unius est speculari, propterea quod utroque modo unum speculatur id cujus est negatio aut privatio, sive quæ simpliciter dicitur, quod non inest illi sive alicui generi. Ibi siquidem uni differentia est, præter illud quod est in negatione. Negatio namque absentia illius est. In privatione vero, et subjecta quædam natura fit, de qua privatio dicitur (Arist. *Metaphys.* IV, c. 2).

(2) Quæ genere differunt, non habent ad se mutuo viam, sed plus distant et non conveniunt : illis vero quæ specie differunt, generationes ex contrariis tanquam ex ultimis sunt. Distantia vero ultimorum maxima est ; quare etiam contrariorum..... Et quæ in eodem genere differunt, contraria sunt (Arist. *Metaphys.* X, c. 4).

(3) Si generationes ipsi materiæ ex contrariis, fiunt autem aut ex specie et habitu speciei, aut ex aliqua privatione speciei et formæ ; patet quod omnis quidem contrarietas privatio est : privatio vero non omnis fortasse contrarietas est..... Quare manifestum est quod semper alterum contrariorum, secundum privationem dicitur (Arist. *Metaphys.* X, c. 4).

---

ratione cujus negativæ propositiones in eis sunt immediatæ, ut : Nulla quantitas est substantia. Cognoscit autem Deus negationem ; privatio autem quædam negatio est in subjecto determinato, ut in quarto Metaphysicorum (c. 2) ostenditur. Cognoscit igitur privationem, et per consequens malum, quod nihil est aliud quam privatio debitæ perfectionis.

5° Præterea, Si Deus cognoscit omnes species rerum, ut supra (c. 49 et 50) ostensum est et probatum et etiam à quibusdam philosophis conceditur et probatur, oportet quod cognoscat contraria, tum quia quorumdam generum species sunt contrariæ, tum quia differentiæ generum sunt contrariæ, ut patet in decimo Metaphysicorum (c. 4). Sed in contrariis includitur oppositio formæ et privationis, ut ibidem habetur. Ergo oportet quod Deus cognoscat privationem, et sic per consequens malum.

6° Adhuc, Deus non solum cognoscit formam, sed etiam materiam, ut supra (c. 65) ostensum est. Materia autem, quum sit ens in potentia, cognosci perfecte non potest, nisi cognoscatur ad quæ ejus potentia se extendit, sicut et in omnibus aliis potentiis accidit. Extendit autem se potentia materiæ et ad formam et ad pri-

s'étend à la forme et à la privation; car ce qui peut être peut aussi ne pas être. Donc Dieu connaît la privation et, par conséquent, le mal.

7° Dieu connaît quelque chose qui est distinct de lui. Donc il connaît surtout ce qui est très bon. Ce qui est très bon, c'est l'ordre de l'univers, à raison duquel tous les biens particuliers sont coordonnés comme en rapport avec leur fin. Or, il y a dans l'ordre de l'univers des choses qui sont destinées à préserver des dommages qui pourraient être causés par d'autres: telles sont les armes qui ont été données aux animaux pour leur défense. Donc Dieu connaît ces dommages et, par conséquent, ce qui est mauvais.

8° Personne ne blâme la connaissance que nous avons de ce qui est mauvais en ce qu'elle appartient par elle-même à la science, c'est-à-dire, en considérant le jugement que nous portons des choses mauvaises; mais cela arrive quelquefois par accident, parce que celui qui s'arrête à considérer ce qui est mauvais peut se sentir porté au mal. Or, il n'y a rien de semblable en Dieu, qui est immuable [ch. 13]. Donc rien ne s'oppose à ce que Dieu connaisse le mal.

Ceci est conforme à ce que dit l'Écriture, que *la malice ne peut vaincre la sagesse de Dieu* [*Sap.* VII, 30], et que l'*enfer et la perdition sont en présence du Seigneur* [Prov. XV, 11]. Nous y lisons encore : *Mes péchés ne vous sont point cachés* [Ps. LXVIII, 6]. *Il connaît la vanité des hommes, et ne considère-t-il point leur iniquité qui paraît à ses yeux* [Job XI, 11]?

Il est bon, cependant, d'observer que l'intelligence divine ne connaît pas le mal et la privation de la même manière que notre intelligence. Comme notre intelligence connaît chaque chose par chacune des

---

vationem; quod enim esse potest, potest etiam et non esse. Ergo Deus cognoscit privationem, et sic cognoscit per consequens malum.

7° Item, Deus cognoscit aliquid aliud a se. Ergo maxime cognoscit quod est optimum. Hoc autem est ordo universi, ad quem sicut ad finem omnia particularia bona ordinantur. In ordine autem universi sunt quædam quæ sunt ad removendum nocumenta, quæ possent ex quibusdam aliis provenire, ut patet in his quæ dantur animalibus ad defensionem. Ergo hujusmodi nocumenta Deus cognoscit. Cognoscit igitur mala.

8° Præterea, In nobis malorum cognitio nunquam vituperatur, secundum id quod per se scientiæ est, id est, secundum judicium quod habetur de malis; sed per accidens, secundum quod per considerationem malorum interdum aliquis ad malum inclinatur. Hoc autem non est in Deo, quia immutabilis est, ut supra (c. 13) ostensum est. Nihil igitur prohibet quin Deus mala cognoscat.

Huic autem consonat quod dicitur quod Dei *sapientiam non vincit malitia* (*Sap.* VII, 30). *Infernus et perditio coram Domino* (*Prov.* XV, 11). *Delicta mea a te non sunt abscondita* (*Psalm.* LXVIII, 6). Et dicitur : *Ipse enim novit hominum vanitatem; et videns iniquitatem nonne considerat* (*Job* XI, 11)?

Sciendum tamen quod, circa cognitionem mali et privationis, aliter se habet intellectus divinus atque aliter intellectus noster. Nam, quum intellectus noster sin-

espèces propres et diverses, elle connaît ce qui est en acte au moyen d'une espèce intelligible, par laquelle elle entre aussi en acte. C'est pourquoi elle peut connaître la puissance en tant qu'elle est quelquefois en puissance, relativement à telle espèce; en sorte que, de même qu'elle connaît l'acte par l'acte, elle connaît également la puissance par la puissance. Et parce que la puissance entre dans la raison de la privation (car la privation est une négation dont le sujet est en puissance), il s'ensuit qu'il appartient à notre intelligence de connaître d'une certaine manière la privation, en ce qu'elle est naturellement en puissance. Quoique l'on puisse dire aussi que la connaissance de la puissance et de la privation provient de la connaissance même de l'acte, l'intelligence divine, qui n'est aucunement en puissance, ne connaît, de la manière que nous venons de dire, ni la privation, ni rien autre chose; car si elle connaissait quelque chose au moyen d'une espèce qui ne fût pas elle-même, il en résulterait nécessairement que la proportion qui existerait entre elle et cette espèce serait la même que celle qui est entre la puissance et l'acte. D'où il faut conclure que Dieu ne peut connaître que par une seule espèce, qui est son essence, et par conséquent, qu'il se connaît seul comme premier objet de sa connaissance; que cependant, en se connaissant lui-même, il connaît les autres êtres [ch. 46], et non-seulement ce qui est en acte, mais encore la puissance et la privation.

C'est le sens du passage dans lequel le Philosophe, en parlant de l'âme, indique comment l'intelligence connaît le mal ou le noir. Elle connaît en quelque manière chacun d'eux par son contraire. C'est pourquoi elle doit connaître en puissance, et il faut que l'un des con-

---

gulas res per singulas species proprias cognoscat et diversas, id quod est in actu cognoscit per speciem intelligibilem, per quam fit intellectus in actu; unde et potentiam cognoscere potest, in quantum ad talem speciem quandoque se habet in potentia; ut, sicut actum cognoscit per actum, ita etiam potentiam per potentiam cognoscat. Et quia potentia est de ratione privationis (nam privatio est negatio, cujus subjectum est in potentia), sequitur quod intellectui nostro competat aliquo modo cognoscere privationem, in quantum est natus esse in potentia. Licet etiam dici possit quod, ex ipsa cognitione actus, sequitur cognitio potentiæ et privationis, intellectus autem divinus, qui nullo modo est in potentia, non cognoscit modo prædicto privationem, nec aliquid aliud. Nam, si cognosceret aliquid per speciem quæ non est ipse, sequeretur de necessitate quod proportio ejus ad illam speciem esset sicut proportio potentiæ ad actum; unde oportet quod ipse intelligat solum per speciem quæ est sua essentia, et per consequens quod intelligat se tantum sicut primum intellectum: et tamen, intelligendo se, cognoscit alia, sicut supra (c. 46) ostensum est, non solum autem actus, sed potentias et privationes.

Et hic est sensus verborum, quem Philosophus ponit (de Anima, III, c. 6) dicens quomodo malum cognoscit, aut nigrum. Contrario enim quodammodo cognoscit. Oportet autem potentia esse cognoscentem, et unum esse in ipso. Si vero alicui non

traires soit en elle. Si, d'un autre côté, il existe une intelligence qu n'ait en elle aucun contraire, elle se connaît elle-même [premièrement]; elle est en acte et distincte de la matière (4).

On ne peut donc admettre l'explication d'Averrhoès, qui prétend qu'on en doit conclure que l'intelligence, qui est seulement en acte, ne connaît en aucune manière la privation. Le véritable sens est qu'elle ne connaît pas la privation, parce qu'elle est en puissance relativemen à quelque autre chose, mais parce qu'elle se connaît elle-même, et qu'elle est toujours en acte.

Il faut de plus savoir que, si Dieu se connaissait de telle manière qu'en se connaissant il ne connût pas les autres êtres, qui sont des biens particuliers, il ne connaîtrait nullement la privation ou le mal, parce que aucune privation n'est opposée au bien [absolu], qui est lui-même, puisque la privation et son contraire sont naturellement relatifs à la même chose; et ainsi aucune privation et, par conséquent, aucun mal, ne s'opposent à ce qui est un acte pur. C'est pourquoi si l'on

(4) Punctum autem, omnisque divisio, et id quod est sic indivisibile, perinde atque privatio cognoscitur, manifestumque evadit. Similis esse videtur et in aliis ratio : hoc enim modo malum cognoscit (intellectus), atque etiam nigrum; contrario namque quodammodo cognoscit. Id autem quod cognoscit, potentia nimirum esse et in ipso potentiam inesse oportet. Quod si causarum alicui nullum sit omnino contrarium : illa seipsam profecto cognoscit, et est actus, et etiam separabilis (Arist. *De Anima* III, c. 6).— Saint Thomas explique ainsi ce texte dans son *Commentaire sur Aristote* : « Omnia quæ transcendunt sensibilia nota nobis, non cognoscuntur a nobis nisi per negationem..... Et similis ratio est in aliis quæ cognoscuntur per oppositum, ut quando cognoscit intellectus malum aut nigrum, quæ se habent ad sua opposita ut privationes; semper enim alterum contrariorum est ut imperfectum et ut privatio, respectu alterius. Et subjungit, quasi respondens, quod intellectus cognoscit utrumque istorum, aliquo modo, suo contrario, scilicet malum per bonum et nigrum per album. Oportet autem quod intellectus noster, qui sic cognoscit unum contrariorum per alterum, sit in potentia cognoscens, et quod in ipso sit species unius oppositi per quam aliud cognoscat, ita quod quandoque sit in ipso species albi et quandoque species nigri, ut per unum possit cognoscere alterum. Si autem est aliquis intellectus, cui non inest unum contrariorum ad cognitionem alterius, tunc oportet quod talis intellectus cognoscat seipsum primo, et per seipsum cognoscat alia, et quod sit semper in actu, et sit penitus separabilis a materia, etiam secundum esse, ut ostensum est (*Metaphys.* XII) de intellectu Dei.

---

inest contrarium (scilicet in potentia), ipse seipsum cognoscit, et actu est, et separabilis.

Neque oportet sequi expositionem Averrhois, qui vult quod ex hoc sequatur quod intellectus, qui est tantum in actu, nullo modo cognoscat privationem; sed sensus est quod non cognoscat privationem per hoc quod est in potentia ad aliquid aliud, sed per hoc quod cognoscit seipsum et est semper actu.

Rursus sciendum quod, si Deus hoc modo seipsum cognosceret quod, cognoscendo se, non cognosceret alia entia quæ sunt particularia bona, nullo modo cognosceret privationem aut malum; quia bono, quod est ipse, non est aliqua privatio opposita; quum privatio et suum oppositum sint nata esse circa idem; et sic ei, quod est actus purus, nulla privatio opponitur, et per consequens nec malum. Unde, posito quod Deus se solum cognoscat, cognoscendo bonum quod est ipse, non cognosceret malum; sed quia, cognoscendo se, co-

suppose que Dieu se connaît seul, la connaissance du bien, qui est lui-même, ne lui donnera pas celle du mal. Mais parce que, en se connaissant lui-même, il connaît aussi les êtres qui sont, en vertu de leur nature, sujets à la privation, il doit nécessairement connaître les privations contraires et les maux opposés aux biens particuliers.

Une troisième observation à faire, c'est que Dieu se connaissant lui-même sans aucun raisonnement de l'intelligence [ch. 57], et connaissant par là les autres êtres [ch. 46, 49], on ne peut conclure que sa connaissance est discursive de ce qu'il connaît le mal au moyen du bien; car le bien est pour ainsi dire la raison de la connaissance du mal, puisque le mal n'est autre chose que la privation du bien. C'est pour cela que l'on connaît ce qui est mal par ce qui est bien, de même que l'on arrive à la connaissance des choses par les définitions, mais non de la même manière que l'on connaît les conclusions par les principes. On ne peut pas dire davantage que la connaissance divine est imparfaite de ce qu'elle connaît le mal par la privation du bien; car on n'affirme l'existence du mal qu'en ce qu'il est la privation du bien. D'où il suit qu'on ne peut le connaître que de cette manière; car l'aptitude de chaque chose à être connue est en proportion du degré dans lequel elle possède l'être.

CHAPITRE LXXII.

Dieu est doué de volonté.

Après avoir traité les différentes questions relatives à l'intelligence de Dieu, nous allons maintenant nous occuper de sa volonté.

---

gnoscit etiam entia in quibus natæ sunt esse privationes, necesse est ut cognoscat privationes oppositas, et mala opposita particularibus bonis.

Sciendum etiam quod, sicut Deus, absque discursu intellectus (c. 57), cognoscendo se, cognoscit alia, ut supra ostensum est (c. 46 et 49), ita non oportet quod ejus cognitio sit discursiva, si per bona cognoscit mala; nam bonum est quasi ratio cognitionis mali, quum malum nihil sit aliud quam privatio boni; unde cognoscuntur mala per bona, sicut res per suas diffinitiones, non sicut conclusiones per principia. Nec etiam ad imperfectionem divinæ cognitionis cedit, si mala per privationem bonorum cognoscit; quia malum non dicitur esse, nisi in quantum est privatio boni; unde, secundum hunc solum modum, est cognoscibile; nam unumquodque, quantum habet de esse, tantum habet de cognoscibilitate.

1° De ce que Dieu est intelligent, il résulte qu'il veut. En effet, comme le bien connu est l'objet propre de la volonté, ce bien connu, considéré comme tel, doit être voulu. Si l'on dit qu'il est connu, c'est par rapport à l'être intelligent. Donc il est nécessaire que l'être qui connaît le bien, comme tel, veuille. Or, Dieu connaît le bien; car, étant parfaitement intelligent [ch. 44], il connaît l'être qui est compris sous la raison du bien. Donc il veut.

2° Tout ce qui a une certaine forme a, en vertu de cette forme, une disposition pour ce qui est dans la nature des choses. Par exemple, le bois qui est blanc ressemble, par sa blancheur, à quelques objets, et la même qualité le fait différer d'autres objets. Or, la forme de la chose connue et sentie est dans le sujet qui connaît et sent, puisque la connaissance est le résultat d'une sorte de ressemblance. Donc la disposition de l'être qui connaît et qui sent doit être, par rapport aux objets connus et sentis, selon qu'ils sont dans la nature des choses, et elle ne vient pas de ce que ces objets connaissent et sentent; car s'il en était ainsi, il faudrait plutôt considérer la disposition des objets relativement au sujet qui connaît et sent, puisque la connaissance et la sensation n'ont lieu qu'en tant que les objets sont dans l'intelligence et le sens, en la manière propre à chacun d'eux. Or, l'être qui sent et connaît a de la disposition pour la chose qui est en dehors de l'âme, par la volonté et l'appétit. C'est pourquoi tous les êtres qui sentent et connaissent désirent et veulent. Cependant la volonté est proprement dans l'intelligence. Donc Dieu, qui est intelligent, doit nécessairement vouloir.

CAPUT LXXII.

Quod Deus sit volens.

Expeditis his, quæ ad divini intellectus cognitionem pertinent, nunc restat considerare de Dei voluntate.

1° Ex hoc enim quod Deus est intelligens, sequitur quod sit volens. Quum enim bonum intellectum sit proprium objectum voluntatis, oportet quod bonum intellectum, in quantum hujusmodi, sit volitum. Intellectum autem dicitur ad intelligentem. Necesse est igitur quod intelligens bonum, in quantum hujusmodi, sit volens. Deus autem intelligit bonum; quum enim sit perfecte intelligens, ut ex supradictis (c. 44) patet, intelligit ens simul cum ratione boni. Est igitur volens.

2° Adhuc, Cuicumque inest aliqua formarum, habet per illam formam habitudinem ad ea quæ sunt in rerum natura; sicut lignum album per suam albedinem est aliquibus simile et quibusdam dissimile. In intelligente autem et sentiente est forma rei intellectæ et sensatæ, quum omnis cognitio fiat per aliquam similitudinem. Oportet igitur esse habitudinem intelligentis et sentientis ad ea quæ sunt intellecta et sensata, secundum quod sunt in rerum natura. Non autem hoc est per hoc quod intelligunt et sentiunt; nam per hoc magis attenderetur habitudo rerum ad intelligentem et sentientem; quia intelligere et sentire est secundum quod res sunt in intellectu et sensu, secundum modum utriusque. Habet autem habitudinem sentiens et intelligens ad rem, quæ est extra animam, per voluntatem et appetitum; unde omnia sentientia et intelligentia appetunt et volunt; volun-

3° Ce qui s'attache à tout être convient à l'être considéré comme tel, et ce qui présente ce caractère doit surtout se rencontrer dans le premier être. Or, il convient à tout être de rechercher sa perfection et la conservation de son être [*esse*], et chacun le fait selon la manière qui lui est propre : ceux qui sont doués d'intelligence, par la volonté ; les animaux, par l'appétit sensitif ; les êtres privés de sentiment, par l'appétit naturel (1). Cependant, il y a une manière différente pour ceux qui possèdent cette perfection, et pour ceux qui en sont privés. Ceux qui ne l'ont pas tendent par un certain désir et à raison de la vertu *appétitive* de leur genre à acquérir ce qui leur manque, tandis que ceux qui ont ce qu'il leur faut se reposent dans cette jouissance. Or, le premier être, qui est Dieu, ne peut en être privé. Donc, puisqu'il est intelligent, il a en lui sa volonté, en vertu de laquelle il se complaît dans son être et sa bonté.

4° Plus l'acte de connaître est parfait, et plus la délectation qu'il cause à l'être intelligent est grande. Or, Dieu connaît, et sa puissance est très parfaite [ch. 44]. Donc la délectation qu'il en éprouve est portée au suprême degré. Or, la délectation intellectuelle vient de la volonté, de même que la délectation sensible est produite par l'appétit de la concupiscence. Donc il y a une volonté en Dieu.

5° La forme, considérée par l'intelligence, ne meut et ne produit un effet que par le moyen de la volonté, qui a pour objet la fin et le bien qui excite à agir. C'est pourquoi l'intelligence spéculative et l'imagination pure qui n'apprécient ni le bien ni le mal n'impriment aucun mouvement. Or, la forme de l'intelligence divine est la cause du mou-

(1) Cet appétit naturel n'est autre chose que la loi de l'attraction et des affinités.

---

tas tamen proprie in intellectu est. Quum igitur Deus sit intelligens, oportet quod sit volens.

3° Amplius, illud quod consequitur omne ens convenit enti, in quantum est ens. Quod autem est hujusmodi, oportet quod in eo maxime inveniatur quod est primum ens. Cuilibet autem enti competit appetere suam perfectionem et conservationem sui esse, unicuique tamen secundum suum modum : intellectualibus quidem, per voluntatem ; animalibus, per sensibilem appetitum ; carentibus vero sensu, per appetitum naturalem ; aliter tamen quæ habent et quæ non habent. Nam ea quæ non habent, per appetitivam virtutem sui generis, desiderio tendunt ad acquirendum quod eis deest; quæ autem habent quietantur in ipso. Hoc igitur primo enti, quod Deus est, deesse non potest. Quum igitur Ipse sit intelligens, inest sibi voluntas, qua placet sibi suum esse et sua bonitas.

4° Item, Intelligere quanto perfectius est, tanto delectabilius est intelligenti. Sed Deus intelligit, et suum intelligere est perfectissimum, ut supra (c. 44) ostensum est. Ergo intelligere est ei delectabilissimum. Delectatio autem intelligibilis est per voluntatem, sicut delectatio sensibilis est per concupiscentiæ appetitum. Est igitur in Deo voluntas.

5° Præterea, Forma per intellectum considerata non movet nec aliquid causat, nisi mediante voluntate, cujus objectum est fi-

vement et de l'être dans les créatures; car Dieu produit les choses par son intelligence (liv. II, c. 24). Donc il doit vouloir.

6° Ce que l'on découvre premièrement dans les vertus motrices douées d'intelligence, c'est la volonté; car la volonté applique toute puissance à son acte propre. En effet, nous connaissons, parce que nous voulons; nous imaginons, parce que nous voulons; et il en est de même des autres facultés. Elle a cette propriété, parce que son objet est la fin, quoique l'intelligence ne meuve pas la volonté à la manière de la cause efficiente et motrice, mais comme cause finale, en lui proposant son objet propre, qui est la fin. Donc c'est surtout au premier moteur qu'il convient d'être doué de volonté.

7° La liberté réside dans ce qui est cause de soi; et par conséquent, ce qui est libre participe à la raison de ce qui est par soi-même. Or, c'est principalement la volonté qui agit avec liberté; car si quelqu'un agit volontairement, on dit qu'il fait librement son action, quelle qu'elle soit. Donc il appartient surtout au premier agent d'agir en vertu de sa volonté, puisqu'il lui appartient surtout aussi d'agir par lui-même.

8° La fin et l'être qui agit pour une fin appartiennent toujours à un même ordre de chose. C'est pourquoi la fin prochaine, qui est proportionnée à l'agent, affecte, quant à l'espèce, le même objet que l'agent; et cela est également vrai, qu'il s'agisse des opérations de la nature ou des produits de l'art. En effet, la forme de l'art, qui règle le travail de l'ouvrier, est l'espèce de la forme qui se trouve dans la matière, forme qui est la fin à laquelle l'ouvrier veut atteindre. De même, la forme par laquelle le feu agit en produisant est de la même espèce

---

nis et bonum, a quo movetur aliquis ad agendum; unde intellectus speculativus non movet neque imaginatio pura, absque æstimatione boni vel mali. Sed forma intellectus divini est causa motus et esse in aliis; agit enim res per intellectum, ut infra ostendetur (lib. II, c. 24). Oportet igitur quod Ipse sit volens.

6° Item, In virtutibus motivis et habentibus intellectum, primo invenitur voluntas; nam voluntas omnem potentiam applicat ad suum actum. Intelligimus enim, quia volumus; imaginamur, quia volumus; et sic de aliis. Et hoc habet, quia objectum ejus est finis; quamvis intellectus, non secundum modum causæ efficientis et moventis, sed secundum modum causæ finalis, moveat voluntatem, proponendo sibi suum objectum, quod est finis. Primo ergo moventi convenit maxime habere voluntatem.

7° Præterea, Liberum est quod sui causa est; et sic liberum habet rationem ejus quod est per se. Voluntas autem primo habet libertatem in agendo; in quantum enim voluntarie agit quis, dicitur libere agere quamcumque actionem. Primo igitur agenti maxime competit per voluntatem agere, cui maxime competit per se agere.

8° Amplius, Finis et agens ad finem semper unius ordinis inveniuntur in rebus; unde et finis proximus, qui est proportionatus agenti, incidit in idem specie cum agente, tam in naturalibus quam in artificialibus. Nam forma artis, per quam artifex agit, est species formæ quæ est in materia, quæ est finis artificis; et forma ignis ge-

que la forme du feu produit qui est la fin de la production. Or, on ne peut rien coordonner avec Dieu, comme appartenant au même ordre, si ce n'est lui-même; autrement il y aurait plusieurs premiers êtres, contrairement à ce que nous avons prouvé [ch. 13]. Donc il est lui-même le premier être, qui agit pour une fin, laquelle fin n'est autre que lui. Donc il n'est pas seulement une fin désirable; mais il se désire, pour ainsi dire, lui-même comme fin; et parce qu'il est intelligent, ce désir est produit par un appétit intellectuel, qui est la volonté. Donc il y a une volonté en Dieu.

Nous pouvons alléguer, en faveur de l'existence de la volonté divine, le témoignage de la Sainte-Écriture, qui nous dit: *Le Seigneur a fait tout ce qu'il a voulu* [Ps. CXXXIV, 6]; et encore: *Qui peut résister à sa volonté* [Rom. IX, 19]?

CHAPITRE LXXIII.

La volonté de Dieu est son essence.

Ce qui précède fait voir que la volonté de Dieu n'est autre chose que son essence. En effet:

1° Dieu doit vouloir en tant qu'il est intelligent [ch. 72]. Or, il est intelligent en vertu de son essence [ch. 44 et 45]. Donc il veut, pour la même raison. Donc la volonté de Dieu est son essence elle-même.

2° De même que connaître est la perfection de l'être intelligent, vou-

---

nerantis, qua agit, est ejusdem speciei cum forma ignis geniti, quæ est finis generationis. Deo autem nihil coordinatur quasi ejusdem ordinis nisi ipse; alias essent plura prima, cujus contrarium ostensum est supra (c. 13). Ipse igitur est primum agens propter finem, qui est ipsemet; ipse igitur non solum est finis appetibilis, sed appetens ut ita dicam, se finem, et appetitu intellectuali (quum sit intelligens), qui est voluntas. Est igitur in Deo voluntas.

Hanc autem Dei voluntatem sacræ Scripturæ testimonia confitentur; dicitur enim: *Omnia quæcumque voluit, fecit Dominus* (*Psalm*, CXXXIV, 6). Et: *Voluntati ejus quis resistit* (*Rom.* IX, 19)?

CAPUT LXXIII.

Quod voluntas Dei sit ejus essentia.

Ex hoc autem apparet quod sua voluntas non est aliud quam sua essentia.

1° Deo enim convenit esse volentem, in quantum est intelligens, ut ostensum est (c. 72). Est autem intelligens per essentiam suam, ut supra probatum est (c. 44 et 45); ergo et volens. Est igitur voluntas Dei ipsa ejus essentia.

2° Adhuc, Sicut intelligere est perfectio intelligentis, ita et velle est perfectio volentis; utrumque enim est actio in agente manens, non autem transiens in aliquid pas-

loir est la perfection de l'être doué de volonté; car l'une et l'autre de ces deux actions demeure dans l'agent sans passer dans un autre être qui soit passif, ainsi qu'il arrive pour la production de la chaleur. Or, connaître, pour Dieu, c'est son être [ch. 45], parce que l'être divin étant absolument parfait par lui-même, il n'admet aucune perfection acquise [ch. 28]. Donc l'acte de la volonté divine est aussi son être. Donc la volonté de Dieu est son essence.

3° Puisque tout agent agit en tant qu'il est en acte, Dieu, qui est un acte pur, doit agir par son essence. Or, vouloir est une certaine opération divine. Donc Dieu veut nécessairement par son essence. Donc sa volonté est son essence.

4° Si la volonté était une addition faite à la substance divine, comme la substance divine est quelque chose de complet dans son être, il en résulterait que la volonté surviendrait en elle de la même manière que l'accident dans le sujet et, par conséquent, que la substance divine serait, par rapport à elle, comme la puissance relativement à l'acte; enfin, qu'il y aurait composition en Dieu : conséquence dont la fausseté a été démontrée [ch. 23, 16, 18]. Donc il est impossible que la volonté de Dieu soit une addition faite à l'essence divine.

CHAPITRE LXXIV.

Le principal objet de la volonté de Dieu est l'essence divine.

Il suit encore de ce que nous venons d'établir que le principal objet de la volonté de Dieu est son essence. En effet:

---

sum, sicut calefactio. Sed intelligere Dei est ejus esse, ut supra (c. 45) probatum est, eo quod, quum esse divinum sit secundum se perfectissimum, nullam supervenientem perfectionem admittit, ut supra ostensum est (c. 23). Est igitur et divinum velle esse ipsius. Ergo voluntas Dei est ejus essentia.

3° Amplius, Quum omne agens agat in quantum actu est, oportet quod Deus, qui est actus purus, per suam essentiam agat. Velle autem est quædam Dei operatio. Oportet igitur quod Deus per essentiam suam sit volens. Sua igitur voluntas est sua essentia.

4° Item, Si voluntas esset aliquid additum divinæ substantiæ, quum divina substantia sit quid completum in esse, sequeretur quod voluntas adveniret ei quasi accidens subjecto; sequeretur etiam quod divina substantia compararetur ad ipsam quasi potentia ad actum, et quod esset compositio in Deo ; quæ omnia supra (c. 23, 16 et 18) improbata sunt. Non est igitur possibile quod divina voluntas sit aliquid additum divinæ essentiæ.

1° L'objet de la volonté est le bien saisi par l'intelligence [ch. 72]. Or, ce que Dieu connaît principalement, c'est son essence [ch. 48]. Donc l'essence divine est l'objet principal de la volonté divine.

2° L'objet qui excite l'appétit est, par rapport à cet appétit, comme le moteur relativement à l'être qui est mû [ch. 44]; et il en est de même de l'objet voulu comparé à l'être qui veut, puisque la volonté appartient au genre des puissances *appétives* qui sont en nous. Si donc il y avait un autre objet principal de la volonté divine que l'essence de Dieu, il y aurait aussi quelque chose de distinct d'elle et supérieur à la volonté divine, puisque cela la mettrait en mouvement. Or, on doit conclure le contraire de ce que nous avons dit précédemment [ch. 44].

3° Le principal objet voulu est, pour l'être doué de volonté, la cause de la volition. En effet, lorsque nous disons : Je veux aller à la promenade pour recouvrer la santé, nous croyons exprimer une cause. Et si l'on nous fait cette question : Pourquoi voulez-vous vous guérir? nous assignerons des causes, jusqu'à ce que nous soyons parvenus à la fin dernière, qui est le principal objet voulu et cause, par elle-même, de la volition. Si donc Dieu veut principalement un objet autre que lui-même, il faudra que quelque chose de distinct de lui soit la cause de sa volition. Or, sa volition est son être [ch. 73]. Donc quelque chose de distinct de lui sera pour lui la cause de son existence ; ce qui contredit la notion du premier être.

4° Le principal objet voulu est la fin dernière de tout être qui veut ; car la fin est voulue pour elle-même, et c'est pour elle que l'on veut

---

CAPUT LXXIV.

Quod principale volitum Dei est divina essentia.

Ex hoc autem ulterius apparet quod principale divinæ voluntatis volitum est ejus essentia.

1° Bonum enim intellectum est objectum voluntatis, ut supra (c. 72) dictum est. Id autem quod a Deo principaliter intelligitur est divina essentia, ut probatum est (c. 48). Divina igitur essentia est id de quo principaliter est divina voluntas.

2° Item, Appetibile comparatur ad appetitum, sicut movens ad motum, ut supra (c. 44) dictum est; et similiter se habet volitum ad volentem, quum voluntas sit de genere appetitivarum potentiarum in nobis. Si igitur voluntatis divinæ sit aliud principale volitum quam Dei essentia, sequitur quod aliquid aliud sit superius divina voluntate, quod ipsam movet; cujus contrarium ex prædictis (c. 44) patet.

3° Præterea, Principale volitum unicuique volenti est causa volendi; quum enim dicimus : Volo ambulare ut saner, causam nos reddere arbitramur; et si quæratur : Quare vis sanari? procedetur in assignatione causarum, quousque perveniatur ad finem ultimum, qui est principale volitum, quod est causa volendi per seipsum. Si igitur Deus aliquid aliud velit principaliter quam seipsum, sequitur quod aliquid aliud sit ei causa volendi. Sed suum velle est suum esse, ut ostensum est (c. 73). Ergo aliquid aliud erit ei causa essendi; quod est contra rationem primi entis.

4° Adhuc, Unicuique volenti principale

autre chose. Or, la fin dernière est Dieu lui-même, parce qu'il est le souverain bien [ch. 41]. Donc il est le principal objet voulu par sa volonté.

5° Il y a entre chaque vertu ou puissance et son objet une proportion d'égalité; car la vertu ou puissance d'une chose se mesure par son objet, selon la doctrine du Philosophe (1). Donc il y a entre la volonté qui réside dans une essence et son objet cette proportion d'égalité, de même qu'elle existe pour l'intelligence et même pour les sens. Or, rien ne peut avoir avec la volonté de Dieu cette proportion d'égalité, si ce n'est son essence. Donc le principal objet de la volonté divine est l'essence divine. Or, comme l'essence divine est l'intelligence de Dieu en acte et tous les autres attributs qu'on lui reconnaît, il est évident qu'il veut principalement et de la même manière se connaître, se vouloir, être un, et toutes choses semblables.

CHAPITRE LXXV.

Dieu, en se voulant lui-même, veut aussi des choses distinctes de lui.

Nous pouvons démontrer par là que Dieu, en se voulant lui-même, veut aussi d'autres choses. En effet :

(1) Si quippiam per decem millia passuum moveri potest, aut pondus levare, id quod maximum potest dicere semper solemus : veluti centum levare libras, aut per decem millia passuum ambulare, quanquam et partes quæ citra sunt potest, si et excessum potest, quo patet, ad finem, atque excessum, definiri potentiam (activam) oportere (Arist. *De Cœlo* I, c. 11).

---

volitum est suus ultimus finis; nam finis est per se volitus, et per quem alia fiunt volita. Ultimus autem finis est ipse Deus, quia ipse est summum bonum, ut ostensum est (c. 41). Ipse igitur est principale volitum suæ voluntatis.

5° Amplius, Unaquæque virtus ad suum objectum principale secundum æqualitatem proportionatur; nam virtus rei secundum objecta mensuratur, ut patet per Philosophum (de Cœlo et Mundo, I, c. 11). Voluntas igitur essentiæ ex æquo proportionatur suo principali objecto; et similiter intellectus et etiam sensus). Divinæ autem voluntati nihil ex æquo proportionatur, nisi ejus essentia. Igitur principale objectum divinæ voluntatis est divina essentia. Quum autem divina essentia sit Dei intelligere et omnia alia quæ in ipso esse dicuntur, manifestum est quod eodem modo principaliter vult se intelligere, se velle, se esse unum, et quidquid aliud est hujusmodi.

CAPUT LXXV.

Quod Deus, volendo se, vult etiam alia a se.

Hinc autem ostendi potest quod Deus, volendo se, vult etiam alia.

1° L'être à qui il appartient de vouloir une fin doit aussi vouloir ce qui a rapport à cette fin et en considération de cette fin. Or, Dieu est la fin dernière de toute chose, ainsi qu'on le voit déjà, en partie, par ce qui précède [ch. 74]. Donc, puisqu'il veut sa propre existence, il veut aussi les autres êtres, qui sont coordonnés avec lui comme étant leur fin.

2° On désire la perfection de l'objet qu'on veut et qu'on aime pour lui-même. En effet, nous voulons que ce que nous aimons pour soi-même soit excellent, s'améliore toujours et se multiplie autant qu'il est possible. Or, Dieu veut et aime son essence pour elle-même. Il est évident que cette essence n'est pas en elle-même susceptible d'augmentation et ne saurait se multiplier [ch. 42]. Elle ne peut se multiplier qu'autant que sa ressemblance est communiquée à un grand nombre d'êtres. Donc Dieu veut la multitude des êtres, parce qu'il veut et aime son essence et sa perfection.

3° Quiconque aime une chose en elle-même et pour elle-même aime, par conséquent, tous les êtres dans lesquels elle se trouve. Par exemple, celui qui aime la douceur pour elle-même doit aimer tout ce qui est doux. Or, Dieu veut et aime son être en lui-même et à cause de lui-même [ch. 74], et tout être distinct du sien est une certaine participation de son être, par ressemblance [ch. 29]. Donc, parce que Dieu se veut et s'aime lui-même, il veut et aime les autres êtres.

4° Dieu, en se voulant lui-même, veut tout ce qui est en lui. Or, tous les êtres préexistent en lui d'une certaine manière par leurs propres raisons [ch. 28, 54]. Donc Dieu, en se voulant, veut aussi d'autres êtres.

1° Cujus enim est velle finem, ejus est velle ea quæ sunt ad finem, ratione finis. Est autem Deus ultimus rerum finis, ut ex prædictis (c. 74) aliquatenus patet. Ex hoc igitur quod vult se esse, etiam alia vult, quæ in ipsum sicut in finem ordinantur.

2° Item, Unusquisque ejus quod est propter seipsum ab ipso volitum et amatum perfectionem desiderat; quæ enim propter se amamus, volumus esse optima et semper meliora, et multiplicari, quantum possibile est. Ipse autem Deus suam essentiam propter scipsam vult et amat; non autem secundum se augmentabilis et multiplicabilis est, ut ex supradictis (c. 42) manifestum est; sed solum multiplicabilis est secundum suam similitudinem, quæ a multis participatur. Vult igitur Deus rerum multitudinem, ex hoc quod suam essentiam et perfectionem vult et amat.

3° Amplius, Quicumque amat aliquid secundum se et propter ipsum, amat per consequens omnia in quibus illud invenitur; ut qui amat dulcedinem propter ipsam, oportet quod omnia dulcia amet. Sed Deus suum esse et secundum se et propter ipsum vult et amat, ut supra (c. 74) ostensum est; omne autem aliud esse est quædam sui esse, secundum similitudinem, participatio, ut ex prædictis (c. 29) aliquatenus patet. Relinquitur igitur quod Deus, ex hoc ipso quod vult et amat se, vult et amat alia.

4° Adhuc, Deus, volendo se, vult omnia quæ in ipso sunt. Omnia autem quodammodo præexsistunt in ipso per proprias

5° Plus la vertu d'une chose est parfaite, et plus sa causalité s'étend à un grand nombre d'objets et à des objets plus éloignés [ch. 70]. Or, la causalité de la fin consiste en ce qu'on désire d'autres choses à cause d'elle. Plus donc la fin est parfaite, plus elle est voulue, et plus aussi la volonté de l'être qui veut la fin s'étend à un grand nombre d'objets à raison de cette même fin. Or, la divine essence est au plus haut degré de la perfection, considérée comme bonté et comme fin. Donc c'est elle surtout qui atteindra par sa causalité un nombre considérable d'êtres ; en sorte qu'une multitude sera voulue, à cause d'elle principalement, par Dieu, qui la veut parfaitement et selon toute l'étendue de sa vertu.

6° La volonté vient à la suite de l'intelligence. Or, Dieu se connaît principalement lui-même par son intelligence, et il connaît en lui-même tous les autres êtres. Donc il se veut aussi principalement lui-même, et en se voulant, il veut tous les autres êtres.

Cette doctrine se trouve confirmée par l'autorité de la Sainte-Écriture. Il est dit au livre de la Sagesse : *Vous aimez tout ce qui existe, et vous ne haïssez aucune de vos œuvres* [*Sap.* XI, 25].

CHAPITRE LXXVI.

Dieu se veut lui-même et veut les autres êtres par un seul acte de sa volonté.

La conséquence qu'il faut tirer de ce qui vient d'être prouvé, c'est

rationes, ut supra (c. 28 et 54) ostensum est. Deus igitur, volendo se, etiam alia vult.

5° Item, Quanto aliquid est perfectioris virtutis, tanto sua causalitas ad plura se extendit et in magis remota, ut supra (c. 70) dictum est. Causalitas autem finis in hoc consistit, quod propter ipsum alia desiderantur. Quanto igitur finis est perfectior et magis volitus, tanto voluntas volentis finem ad plura extenditur, ratione finis illius. Divina autem essentia est perfectissima in ratione bonitatis et finis. Igitur diffundet suam causalitatem maxime ad multa, ut propter ipsam multa sint volita, et præcipue a Deo, qui eam, secundum totam suam virtutem, perfecte vult.

6° Præterea, Voluntas consequitur intellectum. Sed Deus suo intellectu intelligit se principaliter, et in se intelligit omnia alia. Igitur simul principaliter vult se et volendo se vult omnia alia.

Hoc autem auctoritate sacræ Scripturæ confirmatur. Dicitur enim : ***Diligis enim omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti*** (*Sap.* XI, 25).

que Dieu se veut lui-même et veut les autres êtres par un seul acte de sa volonté. En effet :

1° Toute vertu se porte vers son objet et la raison formelle de cet objet par une opération unique ou un seul acte, de même que nous apercevons par une seule vision la lumière et la couleur qui est actuellement visible par la lumière. Or, lorsque nous voulons quelque chose seulement pour une fin, ce que nous désirons ainsi à cause de la fin reçoit d'elle le caractère d'objet de la volonté; et ainsi la fin est, par rapport à lui, ce que la raison formelle est pour l'objet : par exemple, ce que la lumière est pour la couleur. Si donc Dieu veut tous les autres êtres à cause de lui, comme à cause de leur fin [ch. 75], il se veut lui-même et il veut ces autres êtres par un seul acte de sa volonté.

2° On connaît et désire suivant toute l'étendue de sa vertu ce que l'on connaît et désire parfaitement. Or, la fin est une vertu, non-seulement en ce qu'on la désire en elle-même, mais encore parce que d'autres choses deviennent désirables à cause d'elle. Celui donc qui désire parfaitement une fin la désire dans ces deux sens. Or, il n'est pas permis de supposer en Dieu un acte de sa volonté par lequel il se veut et ne se veut pas parfaitement, puisqu'il n'y a rien d'imparfait en lui. Donc, quel que soit l'acte par lequel Dieu se veut, par cet acte, il se veut lui-même et les autres êtres à cause de lui ; et il ne veut les êtres distincts de lui qu'autant qu'il se veut lui-même [ch. 75]. Donc ce n'est pas par deux actes distincts de sa volonté, mais par un seul et même acte, qu'il se veut lui-même et qu'il veut les créatures.

3° Ainsi que nous l'avons déjà dit [ch. 57], il n'y a raisonnement

---

CAPUT LXXVI.

Quod Deus, uno actu voluntatis, se et omnia alia velit.

Hoc autem habito, sequitur quod Deus, uno actu voluntatis, se et alia velit.

1° Omnis enim virtus una operatione vel uno actu fertur in objectum et in rationem formalem objecti, sicut eadem visione videmus lumen et colorem qui fit visibilis actu per lumen. Quum autem aliquid velimus propter finem tantum, id quod propter finem desideratur accipit rationem voliti ex fine; et sic finis comparatur ad ipsum sicut ratio formalis ad objectum, ut lumen ad colorem. Quum igitur Deus omnia alia velit propter se sicut propter finem, ut ostensum est (c. 75), uno actu voluntatis vult se et alia

2° Amplius, Quod perfecte cognoscitur et desideratur, secundum suam totam virtutem cognoscitur et desideratur. Finis autem virtus est, non solum secundum quod in se desideratur, sed etiam secundum quod alia fiunt appetibilia propter ipsum. Qui igitur perfecte desiderat finem, utroque modo ipsum desiderat. Sed non est ponere aliquem actum Dei volentis, quo velit se et quo non velit se perfecte, quum in eo nihil sit imperfectum ; quolibet igitur actu, quo Deus vult se, vult se et alia propter se. Alia vero a se non vult, nisi in quantum vult se, ut probatum est (c. 75). Relinquitur igitur quod se et alia, non alio et alio actu voluntatis, vult, sed uno et eodem.

dans l'acte de la faculté de connaître qu'en ce que l'on connaît séparément les principes, et que l'on arrive par eux aux conclusions. En effet, si nous apercevions les conclusions dans les principes mêmes en les connaissant, il n'y aurait pas plus de raisonnement que lorsque nous voyons un objet dans un miroir. Or, il y a entre la fin et les objets qui se rattachent à la fin, dans ce qui tient aux opérations et aux appétits, le même rapport qui existe entre les principes et les conclusions; car, de même que nous découvrons les conclusions par le moyen des principes, ainsi l'appétit et l'opération des choses qui se rattachent à la fin sont provoqués par la fin. Si donc quelqu'un veut séparément la fin, et ensuite ce qui se rattache à la fin, il y aura une sorte de raisonnement dans sa volonté. Or, il est impossible qu'il en soit ainsi pour Dieu, qui est étranger à tout mouvement. Donc Dieu se veut lui-même et veut les autres êtres, en même temps et par un seul acte de sa volonté.

4° Dieu se veut toujours lui-même. Si donc il se veut lui-même par un acte distinct de celui par lequel il veut les autres êtres, il y aura en même temps en lui deux actes de sa volonté; ce qui est impossible, puisque la même puissance simple ne saurait avoir en même temps deux opérations.

5° Dans tout acte de la volonté, l'objet voulu est, par rapport à l'être qui veut, comme le moteur relativement au sujet du mouvement. Si donc il y a en Dieu un acte de la volonté, par lequel il veut les créatures, qui soit autre que la volonté par laquelle il se veut lui-même, il y aura en elle quelque chose de distinct qui donnera le mouvement à la volonté de Dieu par laquelle il se veut lui-même; ce qui présente une impossibilité.

3° Adhuc, Sicut ex supradictis (c. 57) patet, in actu cognoscitivæ virtutis discursus attenditur secundum quod semotim cognoscimus principia et ex eis in conclusiones venimus; si enim in ipsis principiis intueremur conclusiones, ipsa principia cognoscendo, non esset discursus, sicut nec quando aliquid videmus in speculo. Sicut autem principia se habent ad conclusiones in speculativis, ita finis ad ea quæ sunt ad finem in operativis et appetitivis; nam, sicut conclusiones cognoscimus per principia, ita ex fine procedit appetitus et operatio eorum quæ sunt ad finem. Si igitur aliquis semotim velit finem et ea quæ sunt ad finem, erit quidam discursus in ejus voluntate. Hoc autem in Deo esse est impossibile, quum sit extra omnem motum. Relinquitur igitur quod, simul et eodem actu voluntatis, Deus vult se et alia.

4° Item, Quum Deus semper velit se, si alio actu vult se et alio alia, sequetur quod simul sint in eo duo actus voluntatis; quod est impossibile; nam unius simplicis potentiæ non sunt simul duæ operationes.

5° Præterea, In omni actu voluntatis, volitum comparatur ad volentem ut movens ad motum. Si igitur sit aliqua actio voluntatis, ex qua vult alia a se, diversa a voluntate qua vult se, in illa erit aliquid aliud movens divinam voluntatem qua vult se; quod est impossibile.

6° Amplius, Velle Dei est suum esse, ut probatum est (c. 73). Sed in Deo non est

6° Vouloir, pour Dieu, c'est son être [ch. 73]. Or, il n'y a en Dieu qu'un seul être. Donc il n'y a aussi qu'un seul acte de sa volonté.

7° Il appartient à Dieu de vouloir, en tant qu'il est intelligent. Donc, de même qu'il connaît par un seul acte lui-même et les autres êtres, en tant que son essence est le modèle de tout ce qui existe, ainsi il se veut lui-même, et veut par le même acte les autres êtres, parce que sa bonté est la raison de toute bonté.

CHAPITRE LXXVII.

La multitude des objets voulus par Dieu ne répugne pas à la simplicité de sa substance.

Il faut admettre, comme conséquence de ce qui précède, que la multitude des objets voulus ne répugne aucunement à l'unité et à la simplicité de la substance divine. En effet :

1° Les actes se distinguent par leurs objets. Si donc plusieurs objets voulus par Dieu produisaient en lui une certaine multitude, il faudrait dire qu'il n'y a pas en lui une opération unique de sa volonté ; ce qui contredirait les vérités antérieurement démontrées [ch. 76].

2° Nous avons prouvé [ch. 75] que Dieu veut d'autres êtres que lui-même, parce qu'il veut sa bonté. Donc ces êtres sont saisis par sa vo-

---

nisi unum esse. Ergo non est ibi nisi unum velle.

7° Item, Velle competit Deo secundum quod est intelligens. Sicut igitur uno actu intelligit se et alia, in quantum essentia sua est exemplar omnium, ita uno actu vult se et alia, in quantum sua bonitas est ratio omnis bonitatis.

CAPUT LXXVII.

Quod volitorum multitudo non repugnat simplicitati divinæ substantiæ

Ex hoc autem sequitur quod volitorum multitudo non repugnat unitati et simplicitati divinæ substantiæ.

1° Nam actus secundum objecta distinguuntur. Si igitur volita plura, quæ Deus vult, inducerent in ipso aliquam multitudinem, sequeretur quod non esset in eo una tantum operatio voluntatis; quod est contra præostensa (c. 76).

2° Item, Ostensum est (c. 75) quod Deus alia vult, in quantum vult bonitatem suam. Hoc ergo modo comparantur aliqua ad voluntatem Dei, quo comprehenduntur a bonitate ejus. Sed omnia in bonitate ejus unum sunt; sunt enim aliqua in Ipso secundum modum ejus, scilicet materialia immaterialiter, et multa unite, ut ex su-

lonté de la même manière qu'ils sont compris dans sa bonté. Or, tous les êtres se réunissent dans l'unité de sa bonté ; car il y en a qui sont en lui selon le mode d'existence qui lui est propre : les objets matériels y sont d'une manière immaterielle, et la multitude comme une seule chose [ch. 55, 58] (1). Donc la multitude des objets voulus ne multiplie pas la substance divine.

3° L'intelligence de Dieu et sa volonté sont d'une égale simplicité, parce que l'une et l'autre sont la substance divine [ch. 45, 73]. Or, la multitude des êtres connus ne produit ni multitude dans l'essence de Dieu, ni composition dans son intelligence. Donc la multitude des êtres voulus ne causera pareillement ni diversité dans l'essence divine, ni composition dans sa volonté.

4° Il y a cette différence entre la connaissance et l'appétit, que la connaissance existe, parce que l'objet connu est en quelque sorte dans le sujet qui connaît, tandis que le contraire a lieu pour l'appétit, qui se rapporte à son objet en ce que l'être qui désire en cherche un autre dans lequel il puisse se reposer. C'est pourquoi le bien et le mal, considérés relativement à l'appétit, résident dans les choses ; mais le vrai et le faux, pour ce qui regarde la connaissance, sont dans l'esprit, selon la doctrine du Philosophe (2). Or, la simplicité d'un être ne souffre aucunement de ce qu'il est en rapport avec plusieurs choses ; car l'unité est le principe des nombres multiples. Donc la multitude des objets voulus par Dieu ne répugne pas à sa simplicité.

(1) Seipsam divina sapientia noscens, sciet omnia ; materialia sine materia, et indivise divisibilia, et unice multa, ipso uno omnia et cognoscens et producens (S. Dionys. *De div. nom.* c. 7).

(2) Non est falsum et verum in rebus, ut quod bonum verum, quod vero malum falsum, sed in mente (Arist. *Metaphys.* VI, c. 3).

---

prædictis (c. 55 et 58) patet. Relinquitur igitur quod multitudo volitorum non multiplicat divinam substantiam.

3° Præterea, Divinus intellectus et voluntas sunt æqualis simplicitatis, quia utrumque divina est substantia, ut probatum est (c. 45 et 73). Multitudo autem intellectorum non inducit multitudinem in essentia divina neque compositionem in intellectu ejus. Ergo neque multitudo volitorum inducit aut diversitatem in essentia divina aut compositionem in voluntate.

4° Amplius, Hoc inter cognitionem et appetitum interest, quod cognitio sit secundum quod cognitum est aliquo modo in cognoscente, appetitus autem non, sed e contra secundum quod appetitus refertur ad rem appetibilem, in quantum appetens quærit in quo quiescat ; et propter hoc, bonum et malum, quæ respiciunt appetitum, sunt in rebus ; verum autem et falsum, quæ respiciunt cognitionem, sunt in mente, ut Philosphus dicit (Metaphys. VI, c. 3). Quod autem aliquid ad multa se habeat, non repugnat simplicitati ejus ; quum et unitas sit multorum numerorum principium. Multitudo igitur volitorum a Deo non repugnat ejus simplicitati.

CHAPITRE LXXVIII.

La volonté divine s'étend aux biens singuliers.

Il est également évident que nous ne sommes pas obligés, de peur de blesser la simplicité divine, de dire que Dieu veut les biens autres que lui, dans une certaine universalité, c'est-à-dire en tant qu'il veut être lui-même le principe des biens qui peuvent découler de lui, mais qu'il ne les veut pas chacun en particulier. En effet :

1° L'acte de vouloir suppose un rapport entre l'être qui veut et la chose voulue. Or, la simplicité divine n'empêche pas qu'il puisse exister un rapport entre Dieu et un grand nombre d'êtres particuliers ; car on dit qu'il est le meilleur et le premier des êtres, même relativement aux singuliers. Donc sa simplicité ne s'oppose pas à ce qu'il veuille les êtres distincts de lui d'une manière spéciale ou particulière.

2° Il y a rapport entre la volonté de Dieu et les autres êtres, en ce que ceux-ci participent à la bonté en vertu de l'ordre qui les rattache à la bonté divine, qui est pour Dieu la raison de vouloir. Or, ce n'est pas seulement l'universalité des biens, mais encore chaque bien singulier qui tire sa bonté de la bonté divine, ainsi que son être. Donc la volonté de Dieu s'étend à chaque bien singulier.

3° Le Philosophe enseigne qu'il y a dans l'univers un double bien qui résulte de l'ordre. Le premier consiste en ce que tout l'univers est coordonné par rapport à ce qui est en dehors de lui, de même qu'une armée est coordonnée par rapport à son général. Le second vient de ce

---

CAPUT LXXVIII.

Quod divina voluntas ad singularia bona se extendit.

Ex quo etiam apparet quod non oportet nos dicere, ad conservandam simplicitatem divinam, quod velit alia bona in quadam universitate, in quantum vult se esse principium bonorum quæ possunt ab ipso fluere, non autem velit ea in particulari.

1° Nam velle est secundum comparationem volentis ad rem volitam. Non autem prohibet divina simplicitas quin possit comparari etiam ad multa particularia ; dicitur enim Deus optimum vel primum, etiam respectu singularium. Ergo sua simplicitas non prohibet quin, in speciali vel particulari, alia a se velit.

2° Item, Voluntas Dei ad alia comparatur, in quantum bonitatem participant ex ordine ad bonitatem divinam, quæ est ratio volendi Deo. Sed non solum universitas bonorum, sed et singulum eorum a bonitate divina bonitatem sortitur, sicut et esse. Voluntas igitur Dei ad singula bonorum se extendit.

3° Amplius, Secundum Philosophum (Metaphys. XII, c. 10), duplex bonum ordinis invenitur in universo : Unum quidem,

que les parties de l'univers sont coordonnées entre elles comme les parties d'une armée; et le second ordre existe à cause du premier (1). Or, Dieu, en se voulant lui-même, parce qu'il est une fin, veut les autres êtres, qui sont coordonnés avec lui comme avec leur fin [ch. 75]. Donc il veut le bien, qui est dans l'ordre de tout l'univers, par rapport à lui. Il veut également le bien, qui est dans l'ordre de l'univers, en ce que ses parties se rattachent les unes aux autres. Or, le bien de l'ordre se compose des biens singuliers. Donc Dieu veut aussi les biens singuliers.

4° Si Dieu ne veut pas les biens singuliers dont se compose l'univers, il s'ensuit que le bien de l'ordre ne se trouve que par hasard dans l'univers; car il est impossible qu'une certaine partie de l'univers dispose tous les biens particuliers pour établir l'ordre qui est dans le tout; mais cette disposition ne peut venir que de la cause universelle de tout ce qui existe, et cette cause est Dieu, qui agit par sa volonté [liv. II, ch. 23]. Il est impossible que l'ordre de l'univers soit le résultat du hasard; car, s'il en était ainsi, on devrait dire, à plus forte raison, que les biens secondaires sont dus à la même cause. Donc Dieu veut même les biens singuliers.

5° Le bien connu, considéré comme tel, est aussi voulu, Or, Dieu connaît même les biens particuliers [ch. 65]. Donc il veut aussi les biens particuliers.

(1) Perscrutandum etiam hoc, quonam modo natura universi habeat ipsum bonum, et ipsum optimum : utrum separatum quiddam, et ipsum an per se, an ipso ordine, an utroque modo, quemadmodum exercitus : etenim bene esse ejus, in ordine, et dux ipse est, ac magis ipse : non enim ipse propter ordinem, verum ordo propter ipsum est. Cuncta autem coordinata quodammodo sunt : verum non similiter et natantia, et volatilia, et plantæ; nec ita se habent, ut sit ullum alteri ad alterum, sed sunt ad quippiam : ad unum namque coordinata sunt omnia..... Et alia ita sunt, quibus omnia communicant ad universum complendum (Arist. *Metaphys.* XII, c. 10).

secundum quod totum universum ordinatur ad id quod est extra universum, sicut exercitus ordinatur ad ducem; aliud, secundum quod partes universi ordinantur ad invicem, sicut et partes exercitus ad invicem; secundus autem ordo est propter primum. Deus autem, ex hoc quod vult se ut finis est, vult alia quæ ordinantur in ipsum ut in finem, sicut probatum est (c. 75). Vult igitur bonum ordinis totius et universi in Ipsum, et bonum ordinis universi secundum partes suas ad invicem. Bonum autem ordinis consistit ex singulis bonis. Vult igitur etiam singula bona.

4° Præterea, Si Deus non vult singula bona ex quibus constat universum, sequitur quod in universo sit a casu ordinis bonum; non enim est possibile quod aliqua pars universi omnia particularia bona componat in ordinem universi, sed sola universalis causa totius universi, quæ Deus est, qui per suam voluntatem agit, ut infra (l. II, c. 23) ostendetur. Quod autem ordo universi sit casualis est impossibile, quia sequeretur quod multo magis alia posteriora essent a casu. Relinquitur igitur quod Deus etiam singula bonorum vult.

5° Adhuc, Bonum intellectum, in quan-

Cette vérité s'appuie sur l'autorité de la Sainte-Écriture, qui nous montre la volonté divine se complaisant dans chaque chose. Il est écrit, en effet, au livre de la Genèse : *Dieu vit que la lumière était bonne* [Gen. I, 4]. La même manière de parler se répète pour les autres ouvrages, et il est dit ensuite de tous ensemble : *Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et tout cela était très bon* [Gen. I, 31].

CHAPITRE LXXIX.

Dieu veut même ce qui n'est pas encore.

S'il est vrai que l'acte de vouloir suppose un rapport entre l'être qui veut et l'objet voulu, on s'imaginera peut-être que Dieu ne veut que ce qui existe réellement; car deux choses qui sont relatives doivent exister ensemble, en sorte que la suppression de l'une entraîne la suppression de l'autre, ainsi que l'enseigne le Philosophe (1). Si donc vouloir implique une relation entre le sujet de la volonté et son objet, personne ne peut vouloir que ce qui existe réellement.

2° Il y a le même rapport entre la volonté et les choses voulues qu'entre le créateur et la créature. Or, on ne peut pas dire que Dieu

(1) Perspicuum est, quæ cum aliquo conferuntur reciprocatum iri omnia jam quæ sunt in hoc genere, simul sunt naturæ ordine. Ac in plerisque id verum est, in aliis non item. Simul enim atque duplum est, et simplum est; et si simplum sit, duplum quoque est; et si dominus sit, servus sit necesse est; et si servus sit, et dominus. Similis est ratio cæterorum. Atque etiam tollunt hæc inter se omnia. Neque enim sublato duplo, esse simplum ullo pacto potest; aut simplo sublato, duplo loci aliquid relinquitur. Eadem est aliorum ratio quæ sunt ejusdem generis Arist. *Categ.*, art. *De iis quæ cum aliquo conferuntur*).

---

tum hujusmodi, est volitum. Sed Deus intelligit etiam particularia bona, ut supra (c. 65) probatum est. Vult igitur etiam particularia bona.

Hoc autem auctoritate Scripturæ confirmatur, quæ ad singula opera complacentiam divinæ voluntatis ostendit, dicens : *Vidit Deus lucem, quod esset bona* (*Genes.* I, 4). Similiter de aliis operibus, et postea de omnibus simul : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona* (*Genes.* I, 31).

CAPUT LXXIX.

Quod Deus velit etiam quæ nondum sunt.

Si autem velle est per comparationem volentis ad volitum, forte alicui potest videri quod Deus non velit nisi ea quæ sunt.

1° Nam relativa oportet simul esse, ut, uno interempto, interimatur alterum, ut Philosophus docet (Categ. art. *De iis quæ cum aliquo conferuntur*). Si igitur velle est

est le créateur, le maître ou le père, sinon de ce qui existe. Donc on ne peut affirmer davantage qu'il veut, sinon ce qui existe.

On pourrait même encore tirer cette conclusion, que si la volonté de Dieu est invariable comme son être, et s'il ne veut que ce qui existe actuellement, il ne veut rien qui ne soit éternel.

On répond à cette objection que les choses qui n'existent pas en elles-mêmes sont en Dieu et dans son intelligence. C'est pourquoi rien ne s'oppose à ce que Dieu veuille les objets qui n'existent pas en eux-mêmes, en tant qu'ils sont en lui.

Mais cette réplique ne nous semble pas suffire. En effet, on dit d'un être qu'il veut quelque chose, en ce sens que sa volonté est en relation avec l'objet voulu. Si donc l'objet voulu, avec lequel la volonté divine est en relation, n'a d'autre existence que celle qu'il peut avoir en Dieu ou dans son intelligence, il en faudra conclure que si Dieu le veut, c'est uniquement parce qu'il veut qu'il soit en lui-même ou dans son intelligence. Or, telle n'est pas l'intention de ceux qui opposent cette raison; mais ils prétendent que Dieu veut que les êtres qui ne sont pas encore soient en eux-mêmes.

3° S'il s'établit un rapport entre la volonté et la chose voulue par le moyen de son objet, qui est le bien connu; si, d'un autre côté, l'intelligence ne connaît pas seulement que le bien est en elle, mais encore qu'il existe dans sa propre nature, il y aura rapport entre la volonté et l'objet voulu, non-seulement parce que ce dernier est dans l'être qui connaît, mais encore parce qu'il existe en lui-même.

Il faut donc dire que puisque le bien appréhendé meut la volonté,

---

per comparationem volentis ad volitum, nullus potest velle nisi ea quæ sunt.

2° Amplius, Voluntas dicitur ad volita sicut creatura et Creator. Non autem potest dici Deus creator, vel Dominus, vel pater, nisi eorum quæ sunt. Ergo non potest dici velle nisi ea quæ sunt.

Ex hoc autem posset ulterius concludi, si divinum velle est invariabile sicut et suum esse et non vult nisi ea quæ actu sunt, quod nihil velit quod non semper sit.

Dicunt autem ad hoc quidam quod ea quæ non sunt in seipsis sunt in Deo et in ejus intellectu; unde nihil prohibet ea quæ non sunt in seipsis Deum velle, secundum quod in eo sunt.

Hoc autem non videtur sufficienter dictum. Nam ideo secundum hoc dicitur quilibet volens aliquid velle, quod voluntas sua refertur ad volitum. Si igitur divina voluntas non refertur ad volitum quod non est, nisi secundum quod est in Ipso vel in ejus intellectu, sequeretur quod Deus non velit illud aliter, nisi quia vult illud esse in se vel in ejus intellectu. Hoc autem non intendunt loquentes, sed quod Deus hujusmodi quæ nondum sunt velit etiam esse in seipsis.

3° Rursus, Si voluntas comparatur ad rem volitam per suum objectum, quod est bonum intellectum (intellectus autem non solum intelligit bonum esse in se, sed etiam in propria natura), voluntas comparabitur ad volitum, non solum secundum quod est in cognoscente, sed etiam secundum quod est in seipso.

Dicamus igitur quod, quum bonum apprehensum moveat voluntatem, oportet

l'acte même de la volonté doit suivre la condition de l'appréhension, de même que les mouvements des autres mobiles subissent les conditions du moteur cause du mouvement. Or, la relation qui rattache l'être qui appréhende à l'objet appréhendé est la conséquence de l'appréhension elle-même; car l'être qui appréhende n'a quelque rapport avec l'objet appréhendé qu'à raison de cette action. L'être qui appréhende ne saisit pas seulement l'objet en tant qu'il est en lui, mais encore en tant qu'il existe dans sa propre nature; car nous ne savons pas seulement que nous connaissons telle chose [ce qui est pour elle exister dans l'intelligence], mais nous savons de plus qu'elle est, qu'elle a été ou qu'elle doit être dans sa propre nature. Donc, bien que cette chose n'existe actuellement que dans l'être qui la connaît, la relation qui est la conséquence de l'appréhension s'établit avec elle, non en tant qu'elle est dans l'intelligence qui la connaît, mais en tant qu'elle existe selon sa propre nature, que saisit l'être qui appréhende.

Il y a donc relation entre la volonté divine et la chose qui n'existe pas actuellement, en ce qu'elle existe quant à sa propre nature en un certain temps, et non pas seulement parce qu'elle est en Dieu, qui la connaît. En effet, Dieu veut que ce qui n'est pas maintenant soit dans tel temps, et il ne le veut pas uniquement parce qu'il le connaît.

La relation qui existe entre l'être qui veut et l'objet voulu ne ressemble aucunement à celle que l'on trouve entre le créateur et l'objet créé, entre celui qui fait une chose et la chose qui est faite, entre le maître et la créature qui lui est soumise; car vouloir est une action qui demeure dans celui qui veut. C'est pourquoi il peut arriver qu'elle ne se rapporte pas à une chose qui existe actuellement en dehors de

---

quod ipsum velle sequatur conditionem apprehensionis, sicut et motus aliorum mobilium sequuntur conditiones moventis quod est causa motus. Relatio autem apprehendentis ad apprehensum est consequens ad apprehensionem ipsam; per hoc enim refertur apprehendens ad apprehensum, quod apprehendit ipsum. Non autem solum apprehendens apprehendit rem secundum quod est in seipso, sed secundum quod est in propria natura; quia non solum cognoscimus rem intelligi a nobis (quod est eam esse in intellectu), sed eam esse vel fuisse vel futuram esse in propria natura. Licet igitur tunc res illa non sit nisi in cognoscente, relatio tamen consequens apprehensionem est ad eam, non prout est in cognoscente, sed prout est secundum propriam naturam quam apprehendit apprehendens.

Voluntatis igitur divinæ relatio est ad rem non exsistentem, secundum quod est in propria natura secundum aliquod tempus, et non solum secundum quod est in Deo cognoscente; vult enim Deus rem, quæ non est nunc, esse secundum aliquod tempus; et non solum vult, secundum quod ipse eam intelligit.

Nec est simile de relatione volentis ad volitum et creantis ad creatum et facientis ad factum aut Domini ad subjectam creaturam. Nam velle est actio in volente manens; unde non contingit intelligi aliquid extra exsistens actu. Sed facere et creare et gubernare significant actionem terminatam

lui. Au contraire, faire, créer, gouverner, indique une action qui se termine à un effet extérieur, sans l'existence duquel on ne saurait concevoir une action de ce genre.

CHAPITRE LXXX.

Dieu veut nécessairement son être et sa bonté.

Ce que nous avons démontré [ch. 74] fait bien voir que Dieu veut nécessairement son être et sa bonté, et ne peut rien vouloir qui leur soit contraire. En effet :

1° Nous avons prouvé plus haut [ch. 74] que Dieu veut son être et sa bonté, comme objet principal, qui est pour lui la raison de vouloir les autres êtres. Il veut donc son être et sa bonté dans tout objet de sa volonté, de même que l'œil voit la lumière dans toute espèce de couleurs. Or, il est impossible que Dieu ne veuille pas quelque chose actuellement, car il voudrait seulement en puissance; ce qui est impossible, puisque vouloir c'est son être [ch. 73]. Il doit donc nécessairement vouloir son être et sa bonté.

2° Tout être doué de volonté veut nécessairement sa fin dernière; par exemple, l'homme veut nécessairement son bonheur et ne peut vouloir son malheur. Or, Dieu se veut lui-même comme sa fin der-

---

ad exteriorem effectum, sine cujus exsistentia hujusmodi actio non potest intelligi

---

CAPUT LXXX.

Quod Deus de necessitate vult suum esse et suam bonitatem.

Ex his autem quæ supra (c. 74) ostensa sunt, sequitur quod Deus de necessitate velit suum esse et suam bonitatem, nec possit contrarium velle.

1° Ostensum est enim supra (c. 74) quod Deus vult suum esse et suam bonitatem ut principale objectum, quod est sibi ratio volendi alia. In omni igitur volito suum esse et suam bonitatem vult, sicut visus in omni colore videt lumen. Impossibile est autem Deum non velle aliquid actu; esset enim volens in potentia tantum; quod est impossibile, quum suum velle sit suum esse (c. 73). Necesse igitur est quod velit suum esse et suam bonitatem.

2° Item, Quilibet volens, de necessitate vult suum ultimum finem; sicut homo de necessitate vult suam beatitudinem, nec potest velle miseriam. Sed Deus vult se esse sicut ultimum finem, ut ex prædictis (c. 75) patet. Necessario igitur vult se esse, nec potest velle se non esse.

nière [ch. 75]. Donc il veut nécessairement être et il ne peut vouloir ne pas être.

3° La fin est, dans les choses qui sont l'objet de l'appétit et de l'activité, ce qu'est un principe indémontrable dans les choses spéculatives; car, de même que dans les choses spéculatives on tire les conclusions des principes, ainsi, lorsqu'il s'agit de l'activité et de l'appétit, la raison de toute action et de tout désir se tire de la fin. Or, dans les choses spéculatives, l'intelligence accorde nécessairement son assentiment aux premiers principes indémontrables, dont elle ne peut en aucune façon admettre les contraires. Donc la volonté s'attache nécessairement aussi à la fin dernière; en sorte qu'elle ne peut vouloir ce qui lui est opposé. Par conséquent, si la volonté de Dieu n'a pas d'autre fin que lui-même, il veut de toute nécessité sa propre existence.

4° Tous les êtres, en tant qu'ils existent, ressemblent à Dieu, qui est le premier être et existe au plus haut degré. Or, tous les êtres, en tant qu'ils existent, aiment leur existence naturellement et chacun à sa manière. Donc, à plus forte raison, Dieu aime naturellement son être. Or, sa nature est d'exister nécessairement par lui-même [ch. 13]. Donc Dieu veut de toute nécessité sa propre existence.

5° Toutes les perfections et toute la bonté qui se rencontrent dans les créatures conviennent essentiellement à Dieu [ch. 28]. Or, aimer Dieu est la souveraine perfection de la créature raisonnable, puisque cet amour l'unit en quelque sorte à Dieu. Donc il se trouve essentiellement en Dieu. Donc Dieu s'aime nécessairement lui-même et veut, par conséquent, sa propre existence.

3° Amplius, In appetitivis et in operativis, finis hoc modo se habet sicut principium indemonstrabile in speculativis, sicut enim ex principiis concluduntur in speculativis conclusiones, ita in activis et appetitivis ratio omnium agendorum et appetendorum ex fine sumitur. Sed in speculativis intellectus de necessitate assentit primis principiis indemonstrabilibus, quorum contrariis nullo modo potest assentire. Ergo voluntas necessario inhæret fini ultimo, ut non possit contrarium velle. Et sic, si divinæ voluntati non est alius finis quam Ipse, de necessitate vult se esse.

4° Adhuc, Omnia, in quantum sunt, assimilantur Deo, qui est primo et maxime ens. Omnia autem, in quantum sunt, suo modo naturaliter diligunt suum esse. Multo igitur magis Deus suum esse diligit naturaliter. Natura autem ejus est per se necesse esse, ut supra (c. 13) probatum est. Deus igitur ex necessitate vult se esse.

5° Præterea, Omnis perfectio et bonitas, quæ in creaturis est, Deo convenit essentialiter, ut supra (c. 28) probatum est. Diligere autem Deum est summa perfectio rationalis creaturæ, quum per hoc quodammodo uniatur. Ergo in Deo essentialiter est; ergo ex necessitate diligit se, et sic vult se esse.

CHAPITRE LXXXI.

Dieu ne veut pas nécessairement les êtres distincts de lui.

De ce que la volonté divine a *nécessairement* pour objet la bonté de Dieu et son être, on pourra croire qu'elle comprend aussi *nécessairement* les autres êtres, puisque Dieu veut tous les êtres qui ne sont pas lui en voulant sa bonté [ch. 75]. Cependant, si l'on examine les choses avec attention, on verra que cette dernière nécessité n'a rien de réel. En effet :

1° La volonté de Dieu comprend les créatures, parce qu'elles sont coordonnées pour une fin qui est sa bonté. Or, la volonté ne se porte pas nécessairement vers des objets qui se rapportent à une fin, s'il est possible d'atteindre la fin indépendamment de ces objets. Par exemple, il n'y a aucune nécessité à ce que le médecin, qui a la volonté de guérir, administre au malade tels ou tels remèdes, sans lesquels il peut néanmoins lui rendre la santé. Si donc la bonté divine peut exister sans les créatures, si même elle ne reçoit d'elles aucun accroissement, elle n'est pas nécessitée à vouloir ces créatures, parce qu'elle veut sa bonté.

2° Comme le bien connu est l'objet propre de la volonté, elle peut s'étendre à tout ce qui est conçu par l'intelligence, dès que la raison du bien s'y trouve conservée. C'est pourquoi, quoique l'être de chaque chose, considéré comme tel, soit un bien, et que le non-être soit un

---

CAPUT LXXXI.

Quod Deus non de necessitate vult alia a se.

Si autem divina voluntas est divinæ bonitatis et divini esse ex necessitate, posset alicui videri quod etiam aliorum ex necessitate est, quum omnia alia velit volendo suam bonitatem, ut supra (c. 75) probatum est. Sed tamen recte considerantibus apparet quod non est aliorum ex necessitate.

1° Est enim aliorum ut ordinatorum ad finem suæ bonitatis. Voluntas autem non ex necessitate fertur in ea quæ sunt ad finem, si finis sine his esse possit; non enim habet necesse medicus, ex suppositione voluntatis quam habet de sanando, illa medicamenta adhibere infirmo sine quibus potest nihilominus infirmum sanare. Quum igitur divina bonitas sine aliis esse possit, quinimo nec per alia ei aliquid accrescat, nulla inest ei necessitas ut alia velit, ex hoc quod vult suam bonitatem.

2° Adhuc, Quum bonum intellectum sit proprium objectum voluntatis, cujuslibet per intellectum concepti potest esse voluntas, ubi salvatur ratio boni; unde, quamvis esse cujuslibet, in quantum hujusmodi, bonum sit, non-esse autem malum, ipsum tamen non-esse alicujus potest cadere sub voluntate, ratione alicujus boni adjuncti quod salvatur, licet non ex necessitate; est

mal, le non-être d'un objet peut cependant tomber sous la volonté, à raison d'un certain bien qui s'y rattache et qui se trouve ainsi conservé, mais sans nécessité. En effet, c'est un bien qu'une certaine chose existe, lors même qu'une autre n'existerait pas. Donc le seul bien dont la volonté ne puisse pas, en le considérant comme tel, vouloir la non-existence, est celui dont la non-existence anéantirait la raison du bien. Or, il n'y a pas d'autre bien que Dieu qui ait ce caractère. Donc la volonté peut, par elle-même, vouloir le non-être de toute chose qui n'est pas Dieu. Or, la volonté est en Dieu selon toute l'étendue qui convient à cette faculté, puisque tout ce qu'il renferme est absolument parfait. Donc Dieu peut vouloir le non-être de tout ce qui n'est pas lui; donc il ne veut pas nécessairement les êtres distincts de lui.

3° Dieu, en voulant sa bonté, veut aussi les autres êtres, parce qu'ils participent à cette bonté. Or, la divine bonté étant infinie, elle est susceptible d'être donnée en participation d'une infinité de manières, et même selon des modes différents de ceux suivant lesquels les créatures qui existent actuellement ont cette participation. Si donc, par cela même que Dieu veut sa bonté, il y avait pour lui nécessité de vouloir aussi les êtres qui participent à cette bonté, il s'ensuivrait qu'il voudrait un nombre infini de créatures qui participeraient à sa bonté d'une infinité de manières : ce qui est évidemment faux; car s'il les voulait, elles existeraient, puisque sa volonté est le principe de l'existence des choses [liv. II, ch. 23]. Donc il ne veut pas nécessairement même ce qui existe actuellement.

4° L'être doué de sagesse qui veut une cause veut aussi l'effet qui ressort nécessairement de la cause. Il serait insensé, par exemple, de vouloir que le soleil existât au-dessus de la terre et qu'il n'y eût pas

---

enim bonum aliquid esse, etiam alio non exsistente. Solum igitur illud bonum voluntas, secundum sui rationem, non potest velle non esse, quo non exsistente, tollitur totaliter ratio boni. Tale autem nullum est, præter Deum. Potest igitur voluntas, secundum sui rationem, velle non esse quamcumque rem, præter Deum. Sed in Deo est voluntas secundum totam suam facultatem; omnia enim in ipso sunt universaliter perfecta. Potest igitur Deus velle non esse quamcumque rem aliam præter se. Non igitur de necessitate vult esse alia se.

3° Amplius, Deus, volendo bonitatem suam, vult etiam alia a se, prout bonitatem ejus participant. Quum autem divina bonitas sit infinita et infinitis modis participabilis (etiam aliis modis quam ab his creaturis quæ nunc sunt participetur), si ex hoc quod vult bonitatem suam vellet de necessitate ea quæ ipsam participant, sequeretur quod vellet esse infinitas creaturas infinitis modis participantes suam bonitatem; quod patet esse falsum, quia, si vellet, essent, quum sua voluntas sit principium essendi rebus, ut infra (l. II, c. 23) ostendetur. Non igitur ex necessitate vult etiam ea quæ nunc sunt.

4° Item, Sapientis voluntas, ex hoc quod est de causa, est de effectu qui ex

de clarté du jour. Mais si l'effet ne résulte pas nécessairement de la cause, il n'y a aucune nécessité de le vouloir, parce que l'on veut la cause. Or, les créatures procèdent de Dieu sans nécessité [liv. I, ch. 23]. Donc il ne les veut pas nécessairement parce qu'il se veut lui-même.

5° Toute chose procède de Dieu, de même que les ouvrages viennent de l'ouvrier. Or, quoique l'ouvrier ait la volonté de posséder son art [liv. II, ch. 24], il ne veut pas nécessairement produire ses ouvrages. Donc il n'y a pas plus de nécessité pour Dieu de vouloir les êtres distincts de lui.

Nous avons donc à examiner comment il se fait que Dieu connaît nécessairement les êtres qui ne sont pas lui, et comment, cependant, il les veut sans nécessité, quoique, par cela même qu'il connaît et veut, il se connaisse lui-même et veuille les autres êtres.

En voici la raison : Si son intelligence en acte connaît quelque chose, cela vient de ce que l'intelligence est en de certaines conditions ; car, lorsqu'une chose est actuellement connue, sa ressemblance se trouve dans l'être qui la connaît. Si, d'un autre côté, la volonté de Dieu veut une chose, cela a lieu parce que l'objet voulu est à son tour dans certaines conditions; car nous voulons une chose, ou parce qu'elle est une fin, ou parce qu'elle se rapporte à une fin. Or, la perfection divine demande nécessairement que tout soit en Dieu, pour que tout puisse être connu en lui ; mais la divine bonté n'exige pas nécessairement qu'il y ait des créatures coordonnées avec elle comme avec leur fin. Voilà pourquoi Dieu connaît nécessairement les autres êtres, tandis qu'il ne les veut pas de même. D'où il faut conclure qu'il

---

causa de necessitate sequitur; stultum enim esset velle solem exsistere super terram, et non esse diei claritatem; sed effectum, qui non ex necessitate sequitur ex causa, non est necesse aliquem velle, ex hoc quod vult causam. A Deo autem procedunt alia non ex necessitate, ut infra (l. II, c. 23) ostendetur. Non igitur necesse est quod Deus alia velit, ex hoc quod vult se.

5° Amplius, Res procedunt a Deo, sicut artificiata ab artifice, ut infra (l. II, c. 24) ostendetur. Sed artifex, quamvis velit se habere artem, non tamen ex necessitate vult artificiata producere. Ergo nec Deus ex necessitate vult alia a se esse.

Est ergo considerandum quare Deus alia a se ex necessitate sciat, non autem ex necessitate velit, quum tamen, ex hoc quod intelligit et vult se, intelligat et velit alia.

Hujus autem ratio est. Quod enim intelligens intelligat aliquid, ex hoc est quod intellectus se habet quodammodo ; ex hoc enim quod aliquid actu intelligitur, est ejus similitudo in intelligente. Sed quod volens aliquid velit, ex hoc est quod volitum aliquo modo se habet; volumus enim aliquid, vel quia est finis, vel quia ad finem ordinatur. Esse autem omnia in Deo, ut in eo intelligi possint, ex necessitate requirit divina perfectio ; non autem divina bonitas ex necessitate requirit alia esse, quæ in ipsam ordinentur ut in finem; et ob hoc necesse est Deum alia scire, non autem velle. Unde nec omnia vult quæ ad bonitatem Ipsius ordinem habere possent; omnia autem scit

ne veut pas tout ce qui pourrait être coordonné avec sa bonté, mais qu'il connaît tout ce qui peut avoir le moindre rapport avec son essence, qui est son moyen de connaître.

CHAPITRE LXXXII.

Objections dirigées contre ce qui précède, et réponse à ces objections.

Cette proposition, que Dieu ne veut pas nécessairement ce qu'il veut, paraît impliquer des contradictions. En effet :

1° Si la volonté de Dieu n'est pas déterminée à tels objets qu'elle veut, il semble qu'elle se portera indifféremment vers quelque objet que ce soit. Or, toute vertu dont l'objet reste indéterminé est en quelque sorte en puissance; car l'espèce du contingent possible appartient à cette classe d'êtres non déterminés. La volonté de Dieu sera donc en puissance, et, par conséquent, elle ne sera pas sa substance, qui ne renferme aucune puissance [ch. 16].

2° Si l'être en puissance est, en cette qualité, susceptible de recevoir le mouvement, par cette raison que ce qui peut être peut aussi n'être pas, il s'ensuit que la volonté divine est variable.

3° S'il est naturel à Dieu de vouloir quelque chose, relativement à ce qu'il produit comme cause, cela est nécessaire; car il ne peut y avoir en lui rien de contraire à sa nature, puisqu'il ne saurait recevoir aucun accident ni souffrir de violence [ch. 23. 19].

---

quæ ad essentiam ejus, per quam intelligit, qualemcumque ordinem habent.

CAPUT LXXXII.

Rationes contra præmissa, et earum solutiones.

Videntur tamen sequi inconvenientia, si Deus ea quæ vult non ex necessitate velit.

1° Si enim Dei voluntas, respectu aliquorum volitorum, non determinetur quantum ad illa, videtur se ad utrumlibet habere Omnis autem virtus quæ est ad utrumlibet, est quodammodo in potentia; nam *ad utrumlibet* species est possibilis contingentis. Erit ergo Dei voluntas in potentia; non igitur erit Dei substantia, in qua nulla est potentia, ut supra (c. 16) ostensum est.

2° Adhuc, Si ens in potentia, in quantum hujusmodi, natum est moveri, quia quod potest esse potest non esse, sequitur ulterius divinam voluntatem esse variabilem.

3° Præterea, Si naturale est Deo aliquid circa causata sua velle, necessarium est. Innaturale autem nihil in eo esse potest, non enim in Ipso potest esse aliquid per accidens, neque violentum, ut supra (c. 23 et 19) ostensum est.

4° Si l'être qui est disposé indifféremment à quoi que ce soit ne recherche pas une chose de préférence à une autre, à moins d'y être déterminé par un être distinct de lui, ou Dieu ne voudra aucun des objets pour lesquels il est indifféremment disposé, contrairement à ce que nous avons prouvé dans le chapitre précédent, ou bien il sera déterminé à un objet par un autre, et, par conséquent, il existera avant lui un être qui le déterminera ainsi à un objet précis.

Aucune de ces conséquences n'est nécessaire. En effet :

1° Une vertu peut être indifférente à quelque chose que ce soit de deux manières, savoir : en ce qui la concerne elle-même et en ce qui concerne l'objet. D'abord, pour ce qui la concerne elle-même, elle est ainsi indifféremment disposée quand elle n'a pas encore atteint sa perfection, qui la détermine spécialement à une chose; ce qui cause son imperfection et fait voir qu'il y a en elle quelque chose de potentiel. Nous en avons un exemple dans l'intelligence d'un homme qui doute et qui n'est pas encore en possession de principes qui le déterminent pour l'une des deux choses.

Pour ce qui est de l'objet, une certaine vertu peut être indifférente à quoi que ce soit, lorsque, la perfection de son opération ne dépendant de rien en particulier, elle peut atteindre également l'un ou l'autre objet. Il en serait ainsi de l'ouvrier qui pourrait se servir indistinctement de plusieurs instruments pour achever le même ouvrage.

Ceci n'implique d'aucune façon l'imperfection de cette vertu; mais c'est au contraire une preuve de son excellence, qui consiste en ce qu'elle dépasse les limites des objets opposés entre eux, et reste indifférente pour chacun d'eux, sans être déterminée à aucun. C'est précisément ce qui a lieu pour la volonté de Dieu, par rapport aux êtres

---

4° Item, Si quod est ad utrumlibet, indifferenter se habens, non magis in unum quam in aliud tendit nisi ab alio determinetur, oportet quod Deus vel nihil eorum velit ad quæ ad utrumlibet se habet, cujus contrarium supra (c. 81) ostensum est; vel quod ab alio determinetur ad unum, et sic erit aliquid eo prius quod Ipsum determinet ad unum.

Horum autem nullum necesse est sequi.

1° Ad utrumlibet enim esse alicui virtuti potest convenire dupliciter : Uno modo, ex parte sui; alio modo, ex parte ejus ad quod dicitur. — Ex parte quidem sui, quando nondum consecuta est suam perfectionem, per quam ad unum determinetur; unde hoc in imperfectionem virtutis redundat, et ostenditur esse potentialitas in ipsa, sicut patet in intellectu dubitantis, qui nondum assecutus est principia ex quibus ad alterum determinetur.

Ex parte autem ejus ad quod dicitur, invenitur aliqua virtus ad utrumlibet esse, quando perfecta operatio virtutis a neutro dependet, sed tamen utrumque esse potest; sicut aliquis, qui diversis instrumentis uti potest æqualiter ad idem opus perficiendum.

Hoc autem ad imperfectionem virtutis non pertinet, sed magis ad ejus eminentiam, in quantum utrumlibet oppositorum excedit, et ob hoc determinatur ad neutrum, sed ad utrumlibet se habet. Sic autem

qui sont distincts de lui ; car sa fin ne dépend d'aucune créature, quoiqu'elle soit parfaitement unie à l'objet qui en est le terme. Donc on ne peut supposer rien de potentiel dans la volonté divine.

2° On n'est pas plus en droit de dire qu'elle est variable ; car s'il n'y a rien de potentiel dans la volonté divine et qu'elle choisisse d'abord l'un des objets entre lesquels il y a opposition, quand il s'agit de ce qu'elle produit comme cause, ce n'est pas parce qu'elle est en puissance relativement à chacun d'eux, en sorte qu'elle les veuille d'abord tous en puissance et qu'ensuite elle en vienne à l'acte ; mais elle veut toujours actuellement tout ce qu'elle veut, non-seulement pour ce qui la concerne, mais encore pour ce qui regarde ses effets. Cela vient de ce qu'il n'y a pas un ordre nécessaire entre l'objet voulu et la bonté divine, qui est l'objet propre de la volonté de Dieu. C'est ainsi que nous n'énonçons aucune nécessité, mais une simple possibilité, lorsqu'il n'y a pas de relation nécessaire entre l'attribut et le sujet. Si donc nous disons : Dieu veut cet effet, il est manifeste que ce que nous affirmons n'est pas nécessaire, mais seulement possible, non dans ce sens qu'il renferme quelque puissance, mais dans ce sens que son existence n'est ni nécessaire ni impossible ; c'est ainsi que l'entend le Philosophe (1). Par exemple, cette proposition : Ce triangle a deux côtés égaux, affirme quelque chose qui est possible, sans cependant que ce soit à raison d'une certaine puissance, puisqu'il n'y a dans les mathématiques ni puissance ni mouvement.

(1) Possibile uno quidem modo significat quod non necessario falsum est : alio vero ipsum verum esse : alio autem contingens verum esse : metaphorice autem, quæ in geometria potentia dicitur. Hæc igitur possibilia non secundum potentiam..... Quare propria primæ potentiæ definitio profecto erit : principium transmutationis in altero, prout alterum est (Arist. *Metaphys.* v, c. 12).

---

est in divina voluntate, respectu aliorum a se ; nam finis ejus a nullo aliorum dependet, quum tamen ipsa fini suo perfectissime sit unita. Non igitur oportet potentialitatem aliquam in divina voluntate ponere.

2° Similiter autem nec mutabilitatem. Si enim in divina voluntate nulla est potentialitas, non sic absque necessitate alterum oppositorum præaccipit circa sua causata, quasi consideretur in potentia ad utrumque, ut primo sit volens potentia utrumque et postmodum volens actu (sed semper est volens actu quidquid vult, non solum circa se, sed etiam circa causata) ; sed quia volitum non habet necessarium ordinem ad divinam bonitatem, quæ est proprium objectum divinæ voluntatis ; per modum quo non necessaria sed possibilia enuntiabilia dicimus, quum non est necessarius ordo prædicati ad subjectum. Unde, quum dicitur : Deus vult hoc causatum, manifestum est esse enuntiabile non necessarium sed possibile, illo modo quo dicitur aliquid possibile, non secundum aliquam potentiam, sed quod non necesse est esse nec impossibile est esse, ut Philosophus tradit (Metaphys. v, c. 12) ; sicut Triangulum habere duo latera æqualia, est enuntiabile possibile, non tamen secundum aliquam potentiam, quum in mathematicis non sit potentia neque motus.

Exclusio igitur necessitatis prædictæ im-

En niant la nécessité, comme nous venons de le faire, nous ne détruisons donc pas l'immutabilité de la volonté divine; mais nous sommes d'accord avec l'Écriture, qui dit : *Celui qui triomphe en Israël ne se laissera pas apaiser, et il n'éprouvera aucun regret qui le fléchisse* (I *Reg.* xv, 29).

3° Quoique la volonté divine ne soit pas déterminée, relativement à ses effets, on ne peut pas dire qu'elle ne veut aucun d'eux ou qu'elle est déterminée à vouloir par quelque chose d'extrinsèque. En effet, puisque le bien appréhendé détermine la volonté, comme son objet propre, et que l'intelligence de Dieu n'est pas étrangère à sa volonté, puisque chacune d'elles est son essence [ch. 45, 73], si la volonté de Dieu est déterminée à vouloir quelque chose par la connaissance qui est dans son intelligence, cette détermination de la volonté divine ne sera pas produite par quelque chose d'extérieur. L'intelligence divine ne saisit pas seulement l'être de Dieu, qui est sa bonté, mais encore les biens qui sont distincts de lui [ch. 49]. Elle les saisit comme ressemblances et non comme principes de la bonté et de l'essence divines; et, par conséquent, la volonté de Dieu se porte vers ces biens, parce qu'ils ont du rapport avec sa bonté, mais non parce qu'ils lui sont nécessaires.

Il se passe quelque chose de semblable dans notre volonté. Lorsqu'elle est inclinée vers un objet qui lui est nécessaire, par exemple, vers une fin, elle est mue par une sorte de nécessité. Mais si, au contraire, elle se porte vers une chose, à raison d'une certaine convenance, il n'y a rien de nécessaire dans ce mouvement. D'où il faut conclure que la volonté divine ne tend pas non plus nécessairement à produire ses effets.

---

mutabilitatem divinæ voluntatis non tollit; quod etiam Scriptura sacra profitetur : *Triumphator in Israel non parcet et pœnitudine non flectetur* (I *Reg.* xv, 29).

3° Quamvis autem divina voluntas ad sua causata non determinetur, non tamen oportet dicere quod nihil eorum velit, aut quod ad volendum ab aliquo exteriori determinetur. Quum enim bonum apprehensum voluntatem sicut proprium objectum determinet, intellectus autem divinus non sit extraneus ab ejus voluntate (quum utrumque sit sua essentia) (c. 45 et 73), si voluntas Dei ad aliquid volendum per sui intellectus cognitionem determinetur, non erit determinatio voluntatis divinæ per aliquid extraneum facta. Intellectus enim divinus non solum apprehendit divinum esse, quod est bonitas ejus, sed etiam alia bona, ut supra (c. 49) ostensum est; quæquidem apprehendit ut similitudines quasdam divinæ bonitatis et essentiæ, non ut ejus principia; et sic voluntas divina in illa tendit, ut suæ bonitati convenientia, non ut ad suam bonitatem necessaria.

Sic autem et in nostra voluntate accidit quod, quum ad aliquid inclinatur quasi necessarium simpliciter ut ad finem, quadam necessitate movetur in illud; quum autem tendit in aliquid solum propter convenientiam quamdam, non necessario in illud tendit. Unde nec divina voluntas tendit in sua causata necessario.

4° Nec etiam oportet, propter præmissa,

4° Les difficultés énoncées plus haut ne permettent pas davantage de supposer en Dieu quelque chose de contraire à sa nature; car il se veut lui-même, et il veut les autres êtres par un seul et même acte de sa volonté. Seulement il faut observer que sa disposition relative à lui-même est nécessaire et naturelle, tandis que, par rapport aux autres êtres, elle est simplement le résultat d'une certaine convenance. Elle n'est pas, conséquemment, nécessaire ou naturelle, ni forcée ou contraire à sa nature, mais volontaire; et ce qui est volontaire n'est pas exigé par la nature, ni imposé par la violence, ni causé par la nécessité.

CHAPITRE LXXXIII.

Dieu veut, d'une nécessité hypothétique, qu'il existe autre chose que lui-même.

Ce que nous avons dit jusqu'ici nous amène à cette conclusion que Dieu, bien qu'il ne veuille rien nécessairement et absolument par rapport aux effets qu'il produit, veut cependant nécessairement quelque chose, si l'on pose telle condition et si l'on forme telle hypothèse. En effet :

1° Nous avons prouvé que la volonté divine est immuable [ch. 82]. Or, dès qu'il y a quelque chose dans un être immuable, il est impossible que cela ne s'y trouve plus par la suite; car nous regardons

---

innaturale aliquid in Deo ponere. Voluntas namque sua uno et eodem actu vult se et alia. Sed habitudo ejus ad se est necessaria et naturalis; habitudo autem ejus ad alia est secundum convenientiam quamdam, non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed voluntaria. Quod autem est voluntarium, neque naturale neque violentum neque necesse est esse.

CAPUT LXXXIII.

Quod Deus vult aliquid aliud a se, necessitate suppositionis.

Ex his autem haberi potest quod, licet Deus circa causata nihil necessario velit absolute, vult tamen aliquid necessario ex conditione vel suppositione.

1° Ostensum est enim (c. 82) divinam voluntatem immutabilem esse. In quolibet autem immutabili, si semel est aliquid, non potest postmodum non inesse; hoc enim moveri dicimus, quod aliter se habet nunc et prius. Si igitur divina voluntas est immutabilis, posito quod aliquid velit, necesse est, ex suppositione, eam hoc velle.

2° Item, Omne æternum est necessarium. Deum autem velle aliquid causatum esse est æternum; sicut enim esse suum, ita et velle æternitate mensuratur. Est ergo necessarium; sed non absolute consideratum, quia voluntas Dei non habet necessariam

comme soumis au changement l'être qui est actuellement différent de ce qu'il était d'abord. Si donc la volonté divine est immuable, en supposant qu'elle veuille quelque chose, elle le veut nécessairement, d'une nécessité hypothétique.

2° Tout ce qui est éternel est nécessaire. Or, l'acte de la volonté de Dieu de produire quelque effet est éternel; car la mesure de cet acte, ainsi que celle de son être, est l'éternité. Donc il est nécessaire, mais non en le considérant absolument; car la volonté de Dieu n'a pas de rapport nécessaire avec tel objet. Donc cette nécessité est seulement hypothétique.

3° Tout ce que Dieu a pu, il le peut encore; car sa puissance ne diminue pas plus que son essence. Or, il ne peut pas ne pas vouloir maintenant ce que l'on suppose qu'il a voulu, parce que sa volonté n'est pas sujette au changement. Donc il n'a jamais pu ne pas vouloir tout ce qu'il a voulu. Donc il est nécessaire, hypothétiquement, qu'il ait voulu tout ce qu'il a voulu et qu'il le veuille encore. Cependant ni l'un ni l'autre n'est nécessaire absolument; mais ils sont possibles tous deux de la manière que nous avons dit.

4° Quiconque veut une chose veut de toute nécessité ce qui est absolument indispensable pour que cette chose existe, à moins qu'il n'y ait dans cet être quelque défaut provenant ou de l'ignorance ou de la passion, qui empêche quelquefois de choisir comme il convient ce qui conduit à une fin. Or, il n'est pas permis de supposer qu'il en soit ainsi pour Dieu. Si donc Dieu, en se voulant lui-même, veut aussi quelque chose autre que lui, il veut nécessairement ce qui est indispensable à l'existence de cet objet voulu. Par exemple, Dieu veut nécessairement qu'il existe une âme raisonnable, si l'on suppose qu'il veut l'existence de l'homme.

---

habitudinem ad hoc volitum. Est ergo necessarium ex suppositione.

3° Præterea, Quidquid Deus potuit, potest; virtus enim ejus non minuitur, sicut nec ejus essentia. Sed non potest nunc non velle quod proponitur voluisse, quia non potest mutari sua voluntas. Ergo nunquam potuit non velle quidquid voluit. Igitur est necessarium, ex suppositione, eum voluisse quidquid voluit, sicut et velle; neutrum autem necessarium est absolute, sed possibile modo prædicto.

4° Amplius, Quicumque vult aliquid, necessario vult ea quæ necessario requiruntur ad illud, nisi sit ex parte ejus defectus, vel propter ignorantiam, vel quia a recta electione ejus quod est ad finem interdum abducitur per aliquam passionem; quæ de Deo dici non possunt. Si igitur Deus, volendo se, vult aliquid aliud a se, necessarium est eum velle omne illud quod ad volitum ab eo de necessitate requiritur; sicut necessarium est Deum velle animam rationalem esse, supposito quod velit hominem esse.

CHAPITRE LXXXIV.

Dieu ne veut pas ce qui est impossible en soi.

Nous voyons par là que Dieu ne peut pas vouloir ce qui est impossible en soi. En effet :

1° Les choses impossibles sont celles qui renferment en elles-mêmes quelque répugnance : par exemple, que l'homme soit un âne ; ce qui supposerait qu'un être raisonnable serait privé de raison. Or, ce qui répugne à un être empêche que cet être soit dans les conditions requises pour pouvoir exister. Ainsi, être âne détruit la raison de l'homme. Si donc, en supposant que Dieu veut une chose, il veut nécessairement ce qui est indispensable à l'existence de cette chose, il est impossible qu'il veuille ce qui lui répugne ; et par conséquent, il ne peut vouloir ce qui est simplement impossible.

2° Ainsi que nous l'avons démontré [ch. 75], Dieu, en voulant son être, qui est sa bonté, veut tous les autres êtres, parce qu'ils ont avec lui quelques traits de ressemblance. Or, une chose répugne à la raison d'un être considéré comme tel, en ce qu'elle empêche que cet être conserve en lui la ressemblance du premier être, qui est l'être divin, source de toute existence. Donc Dieu ne peut pas vouloir ce qui répugne à la raison d'un être envisagé comme être. Or, de même qu'il répugne à la nature de l'homme considéré comme homme d'être privé de raison, de même aussi il répugne à la raison de l'être considéré comme être

---

CAPUT LXXXIV.

Quod voluntas Dei non est impossibilium secundum se.

Ex hoc igitur apparet quod voluntas Dei non potest esse eorum quæ secundum se sunt impossibilia.

1° Hujusmodi enim sunt quæ in seipsis repugnantiam habent, ut Hominem esse asinum, in quo includitur rationale esse irrationale. Quod autem repugnat alicui excludit aliquid eorum quæ ad ipsum requiruntur, sicut Esse asinum excludit hominis rationem. Si igitur necessario vult ea quæ requiruntur ad hoc quod supponitur velle, impossibile est eum velle ea quæ eis repugnant. Et sic impossibile est eum velle ea quæ sunt impossibilia simpliciter.

2° Item, Sicut supra (c. 75) ostensum est, Deus, volendo suum esse, quod est sua bonitas, vult omnia alia, in quantum habent ejus similitudinem. Secundum quod autem aliquid repugnat rationi entis, in quantum hujusmodi, non potest in eo servari similitudo primi esse, scilicet divini, quod est fons essendi. Non potest igitur Deus velle aliquid quod repugnat rationi entis, in quantum hujusmodi. Sicut autem rationi Hominis, in quantum est homo, repugnat esse irrationale, ita rationi entis, in quantum hujusmodi, repugnat quod aliquid sit simul ens et non ens. Non potest igitur Deus velle quod affirmatio et negatio

que la même chose ait en même temps l'être et le non-être. Donc Dieu ne peut pas vouloir que l'affirmation et la négation soient vraies en même temps. Or, c'est ce qui se rencontre dans toute chose impossible par elle-même et qui répugne à elle-même, en tant qu'elle implique contradiction. Donc la volonté de Dieu ne peut, par elle-même, avoir pour objet ce qui est impossible.

3° Le seul objet de la volonté est le bien connu. Donc ce que l'intelligence ne peut saisir ne saurait tomber sous la volonté. Or, l'intelligence ne peut saisir une chose qui est impossible en elle-même, puisqu'elle se répugne à elle-même, à moins qu'elle ne commette une erreur qui l'empêche de connaître ce qui est propre à cette chose; et Dieu n'est pas capable d'une pareille erreur. Donc la volonté divine ne peut avoir pour objet ce qui est impossible en soi.

4° Il y a entre chaque chose et l'être [*esse*] la même relation qui existe entre elle et la bonté. Or, les choses qui ne peuvent être sont impossibles. Donc elles ne peuvent être bonnes. Donc elles ne peuvent être voulues par Dieu, qui ne veut que ce qui est ou peut être bon.

CHAPITRE LXXXV.

La volonté divine n'empêche pas la contingence des êtres.

Nous pouvons conclure de ce qui précède que la volonté divine

---

sint simul veræ. Hoc autem includitur in omni per se impossibili, quod ad seipsum repugnantiam habet, in quantum contradictionem implicat. Voluntas igitur Dei non potest esse per se impossibilium.

3° Amplius, Voluntas non est nisi alicujus boni intellecti; illud igitur quod non cadit in intellectu non potest cadere in voluntate. Sed ea quæ sunt secundum se impossibilia non cadunt in intellectu, quum sibiipsis repugnent, nisi forte per errorem non intelligentis rerum proprietatem; quod de Deo dici non potest. In divinam ergo voluntatem non possunt cadere quæ secundum se sunt impossibilia.

4° Adhuc, Secundum quod unumquodque se habet ad esse, ita se habet ad bonitatem. Sed impossibilia sunt quæ non possunt esse. Ergo non possunt esse bona; ergo nec volita a Deo, qui non vult nisi ea quæ sunt vel possunt esse bona.

CAPUT LXXXV.

Quod divina voluntas non tollit contingentiam a rebus.

Ex prædictis autem haberi potest quod divina voluntas contingentiam non tollit,

n'empêche pas la contingence des choses et ne leur impose pas une nécessité absolue. En effet :

1° Dieu veut tout ce qui est requis pour l'existence de la chose qu'il veut [ch. 83]. Or, certaines choses, suivant le mode d'existence qui leur est naturel, doivent être contingentes et non nécessaires. Donc il veut qu'il y ait certaines choses contingentes. La volonté divine demande pour être efficace, non-seulement que ce que Dieu veut soit, mais encore que cela soit de la manière que Dieu veut ; car, même lorsqu'il s'agit des agents naturels, si la vertu de l'agent est assez forte, il s'assimile son effet, non-seulement quant à l'espèce, mais encore quant aux accidents, qui sont de certains modes de la chose elle-même. Donc l'efficacité de la volonté divine ne détruit pas la contingence des êtres.

2° La volonté de Dieu préfère d'autant plus le bien qui se trouve dans l'universalité de ses effets à tout bien particulier, qu'il trouve en elle une ressemblance plus complète de sa bonté. Or, le complément de l'univers exige qu'il y ait des êtres contingents ; autrement il ne renfermerait par tous les degrés des êtres. Donc Dieu veut l'existence d'êtres contingents.

3° Le bien de l'univers consiste, selon le sentiment du Philosophe, dans un certain ordre (1) ; et l'ordre de l'univers demande qu'il y ait des causes variables, puisque les corps, qui ne meuvent qu'autant qu'ils sont mus eux-mêmes, concourent à la perfection de l'univers.

(1) Perscrutandum etiam hoc, quonam modo natura universi habeat ipsum bonum, et ipsum optimum : utrum separatum quiddam, et ipsum an per se, an ipso ordine, au utroque modo, quemadmodum exercitus : etenim bene esse ejus, in ordine, et dux ipse est, ac magis ipse : non enim ipse propter ordinem, verum ordo propter ipsum est. Cuncta autem coordinata quodam modo sunt : verum non similiter et natantia et volatilia, et plantæ ; nec ita se habent ut sit ullum alteri ad alterum, sed sunt ad quippiam : ad unum namque coordinata sunt omnia..... Et alia ita sunt, quibus omnia communicant ad universum complendum (Arist. *Metaphys.* XII, c. 10).

---

nec necessitatem absolutam rebus imponit.

1° Vult enim Deus omnia quæ requiruntur ad rem quam vult, ut dictum est (c. 83). Sed aliquibus rebus, secundum modum suæ naturæ, competit quod sint contingentes, non necessariæ. Igitur vult aliquas res esse contingentes. Efficacia autem divinæ voluntatis exigit ut non solum sit quod Deus vult, sed etiam ut hoc modo sit sicut Deus vult esse illud ; nam et in agentibus naturalibus, quum virtus agens est fortis, assimilat sibi suum effectum, non solum quantum ad speciem, sed etiam quantum ad accidentia, quæ sunt quidam modi ipsius rei. Igitur efficacia divinæ voluntatis contingentiam non tollit.

2° Amplius, Principalius vult Deus bonum universitatis suorum effectuum quam aliquod bonum particulare, quanto in illo completior invenitur suæ bonitatis similitudo. Completio autem universi exigit ut sint aliqua contingentia ; alias non omnes gradus entium in universo continerentur. Vult igitur Deus aliqua esse contingentia.

3° Adhuc, Universi bonum in quodam ordine consideratur, ut patet in duodecimo Metaphysicorum (c 10). Requirit autem ordo universi aliquas causas esse variabiles,

Or, une cause variable produit des effets contingents; car l'effet ne peut avoir plus de consistance que la cause. C'est pourquoi nous voyons que l'effet est contingent si la cause prochaine a le même caractère, bien que la cause éloignée soit nécessaire. Nous en avons une preuve dans les accidents qui surviennent dans les corps inférieurs, accidents qui sont contingents à raison de la contingence des causes prochaines, quoique les causes éloignées, qui sont les mouvements célestes, soient nécessaires. Donc Dieu veut que quelque chose arrive d'une manière contingente.

4° De la nécessité hypothétique de la cause on ne pourrait déduire la nécessité absolue de l'effet. Or, si Dieu veut quelque chose dans la créature, ce n'est pas en vertu d'une nécessité absolue, mais seulement d'une nécessité hypothétique [ch. 83]. Donc on ne peut dire que la volonté divine impose aux créatures une nécessité absolue, qui seule exclut la contingence. Quant aux contingents, ils peuvent devenir nécessaires par hypothèse. Par exemple, il est nécessaire que Socrate soit en mouvement s'il se met à courir. Donc la volonté divine n'empêche pas la contingence des choses qu'elle veut. De ce que Dieu veut quelque chose, il ne s'ensuit donc pas que cela arrive nécessairement, mais seulement que cette proposition conditionnelle est vraie et nécessaire: Si Dieu veut quelque chose, cela sera. Et cependant, le conséquent n'est pas nécessaire.

---

quum corpora sint de perfectione universi, quæ non movent nisi mota, A causa autem variabili effectus contingentes sequuntur; non enim potest esse effectus firmioris esse quam sua causa; unde videmus, quamvis causa remota sit necessaria, si tamen causa proxima sit contingens, effectum contingentem esse; sicut patet in his quæ circa inferiora corpora incidunt; quæquidem contingentia sunt propter causarum proximarum contingentiam, quamvis causæ remotæ, quæ sunt motus cœlestes, sint ex necessitate. Vult igitur Deus aliqua contingenter evenire.

4° Præterea, Necessitas ex suppositione in causa non potest concludere necessitatem absolutam in effectu. Deus autem vult aliquid in creatura, non necessitate absoluta, sed solum necessitate quæ est ex suppositione, ut supra (c. 83) ostensum est. Ex voluntate igitur divina non potest concludi in rebus creatis necessitas absoluta. Hæc autem sola excludit contingentiam; nam etiam contingentia ad utrumlibet redduntur ex suppositione necessaria, sicut Socratem moveri si currit est necessarium. Divina ergo voluntas non excludit a rebus volitis contingentiam; non igitur sequitur, si Deus vult aliquid, quod illud de necessitate eveniat, sed quod hæc conditionalis sit vera et necessaria : Si Deus aliquod vult, illud erit; consequens tamen non oportet esse necessarium.

CHAPITRE LXXXVI.

On peut assigner un motif à la volonté divine.

Ce que nous venons de dire nous montre qu'on peut assigner un motif à la volonté divine. En effet :

1° La fin est la raison de vouloir ce qui se rapporte à cette fin. Or, Dieu veut sa bonté comme fin, et il veut tous les autres êtres comme se rapportant à cette fin. Donc sa bonté est le motif qui lui fait vouloir les êtres distincts de lui.

2° Le bien particulier est coordonné avec le bien général comme avec sa fin, de même que l'imparfait avec ce qui est parfait. Or, certaines choses tombent sous la volonté divine, parce qu'elles rentrent dans l'ordre de ce qui est bien. Donc le bien général est la raison pour laquelle Dieu veut chaque bien particulier dans l'ensemble.

3° Ainsi que nous l'avons fait voir [ch. 83], en supposant que Dieu veuille une chose, il s'ensuit nécessairement qu'il veut ce qui est absolument requis pour l'existence de cette chose. Or, ce qui impose une nécessité à d'autres êtres, c'est la raison pour laquelle cela existe. Donc la raison pour laquelle Dieu veut ce qui est requis pour l'existence de chaque chose, c'est l'existence même de la chose qui demande que cette condition soit remplie.

Nous pouvons donc procéder de cette manière pour assigner le motif qui détermine la volonté divine : Dieu veut que l'homme soit doué de raison pour être homme. Il veut que l'homme existe pour compléter

---

CAPUT LXXXVI.

Quod divinæ voluntatis potest ratio assignari.

Colligere autem ex prædictis possumus quod divinæ voluntatis ratio assignari potest.

1° Finis enim est ratio volendi ea quæ sunt ad finem. Deus autem vult bonitatem suam tanquam finem; omnia autem alia vult tanquam ea quæ sunt ad finem. Sua igitur bonitas est ratio quare vult alia quæ sunt diversa ab Ipso.

2° Rursus, Bonum particulare ordinatur ad bonum totius sicut ad finem, ut imperfectum ad perfectum. Sic autem cadunt aliqua sub divina voluntate, secundum quod se habent in ordine boni. Relinquitur igitur quod bonum universi sit ratio quare Deus vult unumquodque bonum particulare in universo.

3° Item, Sicut supra (c. 83) ostensum est, supposito quod Deus aliquid velit, sequitur ex necessitate quod velit ea quæ ad illud requiruntur. Quod autem aliis necessitatem imponit est ratio quare illud sit. Ratio igitur quare Deus vult ea quæ requiruntur ad unumquodque, est ut sit illud ad quod requiruntur.

Sic igitur procedere possumus in assignando divinæ voluntatis rationem : Deus vult hominem habere rationem, ad hoc ut homo sit; vult autem hominem esse, ad hoc

l'univers, et il veut le bien de l'univers afin qu'il participe à sa propre bonté. Cependant, ce triple motif ne se tire pas de la même disposition. En effet, la bonté divine ne dépend pas de la perfection de l'univers et n'en reçoit aucun accroissement, bien que la perfection de l'univers dépende nécessairement de certains biens particuliers qui en sont parties essentielles. Toutefois elle ne dépend pas nécessairement de certains autres biens, quoique l'univers en reçoive quelque bonté ou beauté nouvelle. Tels sont les êtres qui servent seulement à conserver ou décorer les autres parties de l'univers.

Quant au bien particulier, il dépend nécessairement des choses qui sont absolument requises pour qu'il existe, quoiqu'il y ait dans ces choses certaines qualités qui concourent seulement à l'améliorer.

La raison qui détermine la volonté divine est donc tantôt seulement une certaine convenance, tantôt une utilité réelle, d'autres fois la nécessité, mais une nécessité hypothétique; car Dieu n'est soumis à une nécessité absolue que lorsqu'il se veut lui-même.

CHAPITRE LXXXVII.

Rien ne peut être cause de la volonté divine.

Quoique l'on puisse assigner un motif à la volonté divine, il ne s'ensuit pas qu'il y ait une cause de cette volonté.

---

quod completio universi sit; vult autem bonum universi esse, ad hoc quod habeat bonitatem ipsius. Non tamem prædicta triplex ratio secundum eamdem habitudinem procedit. Nam bonitas divina neque dependet a perfectione universi, neque ex ea aliquid sibi accrescit. Perfectio autem universi, licet ex aliquibus particularibus bonis ex necessitate dependeat, quæ sunt essentiales partes universi, ex quibusdam tamen non dependet ex necessitate; sed tamen ex eis aliqua bonitas vel decor accrescit universo, sicut ex his quæ sunt solum ad munimentum vel decorem aliarum partium universi.

Particulare autem bonum dependet ex necessitate ex his quæ absolute ad ipsum requiruntur; licet et hæc etiam habeant quædam quæ sunt propter melius ipsius.

Aliquando igitur ratio divinæ voluntatis continet solum decentiam, aliquando utilitatem, aliquando autem necessitatem quæ est ex suppositione; necessitatem autem absolutam, solum quum vult seipsum.

CAPUT LXXXVII.

Quod divinæ voluntatis nihil potest esse causa.

Quamvis autem aliqua ratio divinæ vo-



En effet, la cause qui fait vouloir la volonté est la fin. Or, la fin vers laquelle tend la volonté de Dieu est sa bonté. Donc la cause qui fait vouloir Dieu est la même qui est aussi son être. Quant aux êtres distincts de Dieu et voulus par lui, aucun n'est pour lui la cause qui le fait vouloir; mais l'un est pour l'autre la cause qui le met en rapport avec la divine volonté, et nous voyons par là que Dieu, à propos d'un objet, en veut un autre.

Il est clair, cependant, qu'il ne faut supposer dans la volonté de Dieu aucun raisonnement; car là où il y a un acte unique, il n'est pas besoin de raisonner, ainsi que nous l'avons démontré à propos de l'intelligence [ch. 57]. Or, Dieu veut, par un seul acte, sa propre bonté et les êtres distincts de lui, puisque son action est son essence.

Ce que nous venons de dire détruit l'erreur de ceux qui prétendent que tout procède de Dieu, en vertu de sa simple volonté, en sorte que la seule raison que l'on puisse rendre d'une chose, c'est que Dieu l'a voulue. Cette doctrine est aussi contraire à la Sainte-Écriture, qui nous enseigne que Dieu a tout fait selon l'ordre de sa sagesse, d'après cette parole des Psaumes : *Vous avez tout fait dans votre sagesse* [Ps. CIII, 24], et le passage de l'Ecclésiastique où il est dit que *Dieu a répandu sa sagesse sur toutes ses œuvres* [Eccli., I, 10].

---

luntatis assignari possit, non tamen sequitur quod voluntatis ejus sit aliqua causa.

Voluntati enim causa volendi est finis. Finis autem divinæ voluntatis est sua bonitas. Ipsa igitur est Deo causa volendi, quæ est etiam ipsum suum velle. — Aliorum autem a Deo volitorum nullum est Deo causa volendi, sed unum eorum est alteri causa, ut ordinem habeat ad divinam voluntatem; et sic intelligitur Deus propter unum eorum aliud velle.

Patet autem quod non oportet discursum aliquem ponere in Dei voluntate. Nam ubi est unus actus, non consideratur discursus, ut supra (c. 57) circa intellectum ostensum est. Deus autem uno actu vult suam bonitatem et omnia alia, quum sua actio sit sua essentia.

Per prædicta autem excluditur error quorumdam dicentium omnia procedere a Deo secundum simplicem voluntatem; ut de nullo oporteat rationem reddere, nisi quia Deus vult. Quod etiam divinæ Scripturæ contrariatur, quæ Deum perhibet, secundum ordinem sapientiæ suæ omnia fecisse, secundum illud : *Omnia in sapientia fecisti* (*Psalm.* CIII, 24). Et : *Effudit sapientiam suam super omnia opera sua* (*Eccli.* I, 10).

CHAPITRE LXXXVIII.

Dieu possède le libre arbitre.

Dieu possède le libre arbitre : c'est une conséquence des démonstrations précédentes. En effet :

1° Lorsque nous disons que le libre arbitre existe, c'est relativement aux choses que l'on veut sans nécessité et spontanément. Par exemple, nous avons le libre arbitre quand nous voulons courir ou nous promener. Or, Dieu veut, sans aucune nécessité, les êtres autres que lui [ch. 81]. Donc on doit lui reconnaître le libre arbitre.

2° La volonté de Dieu se trouve inclinée, en quelque sorte, par son intelligence, vers les choses auxquelles elle est déterminée, sans que ce soit en vertu de sa nature [ch. 82]. Or, on dit que l'homme a sur les autres animaux l'avantage de jouir du libre arbitre, parce qu'il est porté à vouloir par le jugement de sa raison, et non par l'impulsion de sa nature, ainsi qu'il arrive pour les brutes. Donc le libre arbitre est en Dieu.

3° Le Philosophe enseigne que la volonté s'attache à la fin et que l'élection a pour objet ce qui se rapporte à la fin (1). Puis donc que Dieu se veut lui-même comme fin, et non comme ce qui a rapport à

(1) Quoniam finis sub voluntatem cadit, de iis quæ ad finem pertinent et consultari et consilium capi potest ; consequens est, ut quæ in eis vertuntur actiones, et consilio consentaneæ sint et sponte obeantur (Arist. *Ethic.* I, c. 7).

Il faut observer ici que le terme de *volonté* ne se prend pas toujours dans le même sens. Il exprime tantôt la faculté de vouloir, et tantôt l'acte même de la volonté ou la volition. Saint Thomas établit cette distinction dans la *Somme théologique* (1, 2 q., 8, a. 2). Il est donc essentiel de ne pas prendre l'un pour l'autre les termes suivants : *voluntas*, la faculté de vouloir ; *volitio*, l'acte de vouloir ; *volitum*, la chose voulue ou la résolution prise.

CAPUT LXXXVIII.

Quod in Deo est liberum arbitrium.

Ex prædictis autem ostendi potest quod in Deo liberum arbitrium invenitur.

1° Nam liberum arbitrium dicitur respectu eorum quæ non necessitate quis vult, sed propria sponte ; unde in nobis liberum arbitrium est respectu ejus quod volumus, ut currere vel ambulare. Deus autem alia a se non ex necessitate vult, ut supra (c. 81) ostensum est. Deo igitur liberum arbitrium habere competit.

2° Adhuc, Voluntas divina, in his ad quæ non secundum naturam suam determinatur, inclinatur quodammodo per suum intellectum, ut supra (c. 82) ostensum est. Sed ex hoc homo dicitur præ cæteris animalibus liberum arbitrium habere, quia ad volendum judicio rationis inclinatur, non impetu naturæ, sicut bruta. Ergo in Deo est liberum arbitrium.

3° Item, Secundum Philosophum (Ethic.



une fin, et qu'il veut les êtres autres que lui, comme se rapportant à une fin, il résulte qu'il n'a, pour ce qui le concerne lui-même, que sa volonté, tandis que lorsqu'il s'agit des autres êtres, il a de plus l'élection. Or, il ne peut y avoir d'élection sans le libre arbitre. Donc le libre arbitre appartient à Dieu.

4° Si l'homme est le maître de ses actes, c'est parce qu'il a le libre arbitre. Or, c'est ce qui convient surtout au premier agent, dont l'acte ne dépend d'aucun autre. Donc Dieu jouit aussi du libre arbitre.

Le sens même du mot nous montre qu'il doit en être ainsi; car Aristote regarde comme libre ce qui est cause de soi-même (2). Et c'est ce qui ne peut convenir à aucun être d'une manière plus parfaite qu'à la première cause, qui est Dieu.

CHAPITRE LXXXIX.

Dieu est exempt de toute passion affective.

Nous voyons, d'après les raisons données jusqu'ici[1], qu'il n'y a en Dieu aucune passion affective. En effet :

1° L'affection intellectuelle n'implique aucune passion; car la pas-

(2) Dicimus, liber homo, de eo qui suiipsuis et non alterius gratia est..... Natura hominum in plerisque serva est. Quapropter secundum Simonidem, Deus utique solus hanc habet dignitatem..... Deus tum causa omnibus esse videtur, tum quoddam principium (*Metaphys.* I, c. 2 passim).

I, c. 7), voluntas est finis, electio autem eorum quæ ad finem sunt. Quum igitur Deus seipsum tanquam finem velit et non sicut ea quæ ad finem sunt, alia vero sicut ea quæ ad finem sunt, sequitur quod, respectu sui, habeat voluntatem tantum, respectu autem aliorum, electionem. Electio autem semper per liberum arbitrium fit. Deo igitur liberum arbitrium competit.

4o Præterea, Homo, per hoc quod habet liberum arbitrium, dicitur suorum actuum dominus. Hoc autem maxime competit primo agenti, cujus actus ab alio non dependet. Ipse igitur Deus liberum arbitrium habet.

Hoc etiam ex ipsa nominis ratione haberi potest. Nam liberum est quod sui causa est, ut patet per Philosophum (Metaphys. I, c. 2). Hoc autem nulli magis competit quam primæ causæ, quæ Deus est.

CAPUT LXXXIX.

Quod in Deo non sunt passiones affectuum.

Ex præmissis autem sciri potest quod passiones affectuum in Deo non sunt.

1° Secundum enim intellectivam affectionem non est aliqua passio, sed solum

sion ne se rencontre que dans la partie sensitive. C'est le sentiment d'Aristote (1). Or, il ne peut y avoir en Dieu aucune affection semblable, puisqu'il ne connaît rien par les sens [ch. 44 et 54]. Donc il n'est affecté par aucune passion.

2° Toute passion affective suppose un changement corporel, tel que la contraction ou la dilatation du cœur, ou bien un autre phénomène du même genre. Or, il ne peut rien arriver de pareil à Dieu, puisqu'il n'est ni un corps ni une vertu résidant en un corps [ch. 20]. Donc il n'y a pas en lui de passion affective.

3° Chaque fois que la passion affective existe, elle fait sortir, en quelque sorte, le sujet de sa condition essentielle ou de sa disposition naturelle; et la preuve en est que si cette passion a atteint un certain degré d'intensité, elle donne la mort aux animaux. Or, il est impossible que Dieu soit amené à sortir, de quelque manière que ce soit, de sa condition naturelle, puisqu'il est absolument immuable [ch. 13]. Donc il ne peut être soumis à de semblables passions.

4° L'affection qui a pour cause une passion est inclinée vers un objet unique et déterminé selon le mode et la mesure de la passion; car la passion, de même que la nature, se porte avec violence vers un seul objet, et c'est pour cela qu'elle doit être réprimée et réglée par la raison. Or, il n'y a rien dans la volonté de Dieu qui la détermine à l'une des créatures, à moins que l'ordre de sa sagesse ne le demande [ch. 82].

(1) In omnibus evenit, ut quod postremo alterat et quod alteratur sint simul. Hæc enim sunt affectiones subjectæ qualitatis...., Alterantur enim sensus quodam modo; sensus enim qui actu est, motio est, per corpus sensu ipso aliquid patiente..... Quidquid autem alteratur, a sensilibus alterari, et eorum duntaxat quæ ab illis afficiuntur alterationem esse, ex his dispiciendum (*Phys.* VII, c. 2, 3).

---

secundum sensitivam, ut probatur in septimo Physicorum (c. 2 et 3). Nulla autem talis affectio in Deo esse potest, quum desit sibi sensitiva cognitio, ut per supradicta (c. 44 et 54) est manifestum. Relinquitur igitur quod in Deo non sit affectiva passio.

2° Præterea, Omnis affectiva passio secundum aliquam transmutationem corporalem fit, puta secundum constrictionem vel dilatationem cordis, aut secundum aliquid hujusmodi; quorum nullum in Deo possibile est accidere, eo quod non sit corpus neque virtus in corpore, ut supra (c. 20) ostensum est. Non est igitur in Ipso affectiva passio.

3° Item, In omni affectiva passione, patiens aliqualiter trahitur extra suam conditionem essentialem vel connaturalem dispositionem; cujus signum est quod hujusmodi passiones, si intendantur, animalibus inferunt mortem. Sed non est possibile Deum extra suam naturalem conditionem aliqualiter trahi, quum sit omnino immutabilis, ut supra (c. 13) ostensum est. Patet igitur quod hujusmodi passiones in Deo esse non possunt.

4° Amplius, Omnis affectio quæ est secundum passionem, determinate in unum fertur, secundum modum et mensuram passionis; passio enim impetum habet ad aliquid unum, sicut et natura; et propter hoc, ratione oportet eam reprimi et regulari. Divina autem voluntas non determinatur secundum se ad unum in his quæ

Donc il n'est sujet à aucune passion provenant d'une affection quelconque.

5° La passion ne se rencontre que dans un être qui est en puissance. Or, Dieu est complétement étranger à la puissance, puisqu'il est un acte pur [ch. 16]. Donc il est seulement agissant, et la passion n'a pas de place en lui. Donc il faut l'en déclarer exempt et quant au nom et quant à la chose.

6° On doit éloigner de Dieu certaines passions, non-seulement à raison du genre, mais encore à raison de l'espèce; car toute passion se spécifie d'après son objet. Or, la passion dont l'objet ne saurait convenir à Dieu ne lui convient pas non plus, même à raison de son espèce propre. Telles sont la tristesse et la douleur, dont l'objet est un mal actuellement inhérent, de même que l'objet de la joie est un bien présent et possédé. Donc la tristesse et la douleur ne peuvent, d'après leur propre raison, se trouver en Dieu.

7° La raison de l'objet d'une passion ne se tire pas seulement du bien et du mal, mais encore de la manière dont un être est disposé par rapport à l'un d'eux. Ainsi, il y a de la différence entre l'espérance et la joie. Si donc la manière d'être relative à l'objet qui se trouve renfermé dans la raison d'une passion ne peut convenir à Dieu, la passion ne lui convient pas non plus, même quant à son espèce propre. Or, quoique l'objet de l'espérance soit un bien, ce bien n'est pas encore possédé, mais on doit l'obtenir; ce que l'on ne peut supposer en Dieu, à cause de sa perfection, qui est si grande qu'elle le met dans l'impossibilité de recevoir aucun accroissement. Donc l'espérance ne peut exis-

---

creata sunt, nisi ex ordine suæ sapientiæ, ut supra (c. 82) ostensum est. Non est igitur in Ipso passio secundum affectionem aliquam.

5° Adhuc, Omnis passio est alicujus in potentia exsistentis. Deus autem est omnino liber a potentia, quum sit actus purus (c. 16). Est igitur agens tantum, et nullo modo aliqua passio in Ipso locum habet. Sic igitur omnis passio, et nomine et re, a Deo removetur.

6° Quædam autem passiones removentur a Deo, non solum ratione sui generis, sed etiam ratione suæ speciei. Omnis enim passio ex objecto speciem recipit. Cujus igitur objectum omnino Deo est incompetens, talis passio a Deo removetur etiam secundum rationem propriæ speciei. Talis autem est tristitia et dolor; nam ejus objectum est malum jam inhærens, sicut gaudii objectum est bonum præsens et habitum. Tristitia igitur et dolor, ex ipsa sui ratione, in Deo esse non possunt.

7° Adhuc, Ratio objecti alicujus passionis non solum sumitur ex bono et malo, sed etiam ex hoc quod aliqualiter quis se habet ad alterum horum; sic enim spes et gaudium differunt. Si igitur modus ipse se habendi ad objectum, qui in ratione passionis includitur, Deo non competit, nec ipsa passio Deo convenire potest, etiam ex ratione propriæ speciei. Spes autem, quamvis habeat objectum bonum, non tamen bonum obtentum, sed obtinendum; quodquidem Deo non potest competere, ratione suæ perfectionis, quæ tanta est quod ei additio

ter en Dieu, même à raison de son espèce; et il en est de même du désir d'une chose dont on ne jouit pas encore.

8° Si la perfection de Dieu s'oppose à ce qu'il puisse recevoir l'addition d'un bien qu'il devrait acquérir, elle l'empêche, à plus forte raison, d'être en puissance pour le mal. Or, la crainte est relative à un mal dont on peut être menacé, de même que l'espérance regarde un bien que l'on doit obtenir. Donc la crainte répugne en Dieu, à cause de la double raison qui la spécifie : d'abord, parce qu'elle ne peut se rencontrer que dans un être en puissance; ensuite, parce qu'elle a pour objet un mal dont cet être est susceptible.

9° Le repentir suppose un changement d'affection. Donc la raison du repentir répugne en Dieu, non-seulement parce que c'est une espèce de tristesse, mais encore parce qu'il implique un changement de volonté.

10° Il est impossible, à moins d'une erreur de la faculté de connaître, de prendre pour un mal ce qui est un bien. Ce n'est que lorsqu'il s'agit des biens particuliers que le mal de l'un peut être un bien pour un autre. Par exemple, la corruption d'un être engendre un autre être. Pour le bien universel, il ne perd rien à l'occasion d'aucun bien particulier; mais il est représenté par chaque bien de ce genre. Or, Dieu est le bien universel, et tous les biens sont considérés comme tels, parce qu'ils participent à sa ressemblance. Donc le mal d'aucun être ne peut devenir un bien pour lui. Il ne peut même se faire qu'il saisisse comme mal ce qui est simplement un bien, sans être un mal par rapport à lui; car sa science n'est pas sujette à l'erreur [ch. 61]. Donc Dieu n'est pas susceptible d'envie, même quant à la raison de

---

fieri non potest. Spes igitur in Deo esse non potest, etiam ratione suæ speciei, et similiter neque desiderium alicujus non habiti.

8° Amplius, Sicut divina perfectio impedit potentiam additionis alicujus boni obtinendi a Deo, ita etiam multo amplius excludit potentiam ad malum. Timor autem respicit malum quod potest imminere, sicut spes bonum obtinendum. Duplici ergo ratione suæ speciei timor a Deo excluditur, et quia non est nisi exisistentis in potentia, et quia habet objectum malum quod potest inesse.

9° Item, Pœnitentia mutationem affectus importat. Igitur et ratio pœnitentiæ Deo repugnat, non solum quia species tristitiæ est, sed etiam quia mutationem voluntatis importat.

10° Præterea, Absque errore cognitivæ virtutis esse non potest ut illud quod est bonum apprehendatur ut malum; nec est nisi in particularibus bonis ut alterius malum possit bonum existere alteri, in quibus corruptio unius est generatio alterius. Universali autem bono ex nullo bono particulari deperit aliquid, sed per unumquodque repræsentatur. Deus autem est universale bonum, cujus similitudinem participando omnia dicuntur bona. Nullius igitur malum sibi potest esse bonum, nec potest esse etiam ut id, quod est simpliciter bonum et non est sibi malum, apprehendat ut malum, quia sua scientia est

son espèce, non-seulement parce que l'envie est une espèce de tristesse, mais encore parce qu'elle s'attriste du bien d'autrui et qu'elle l'envisage comme un mal pour elle.

11° S'attrister du bien et désirer le mal rentrent dans la même raison; car, dans le premier cas, on ressent de la tristesse parce qu'on regarde le bien comme un mal, et, dans le second, le désir que l'on éprouve vient de ce qu'on prend le mal pour un bien. Or, la colère est le désir du mal d'autrui, conçu par vengeance. Donc la colère est inconnue de Dieu à raison de son espèce, non-seulement parce qu'elle est un effet de la tristesse, mais encore parce que c'est un désir de vengeance que l'on ressent à cause d'une injure reçue.

On doit reconnaître, pour la même raison, que Dieu est exempt de toutes les autres passions, qui rentrent dans ces espèces ou bien en dérivent comme effets.

CHAPITRE XC.

Dieu connaît la délectation et le plaisir.

Certaines passions, bien qu'elles ne conviennent pas à Dieu, considérées comme passions, ne répugnent cependant pas à la perfection divine, à raison de leur espèce. Tels sont le plaisir et la délectation. En effet :

---

absque errore, ut supra (c. 61) ostensum est. Invidiam igitur in Deo impossibile est esse, etiam secundum suæ speciei rationem, non solum quia invidia species tristitiæ est, sed etiam quia tristatur de bono alterius, et sic accipit bonum alterius tanquam sibi malum.

11° Adhuc, Ejusdem rationis est tristari de bono et appetere malum; nam primum est ex hoc quod bonum æstimatur malum, secundum vero est ex hoc quod malum æstimatur bonum. Ira autem est appetitus mali alterius ad vindictam. Ira igitur a Deo longe est, secundum rationem suæ speciei, non solum quia effectus tristitiæ est, sed etiam quia est appetitus vindictæ propter tristitiam ex injuria illata conceptam.

12° Rursus, quæcumque aliæ passiones harum specierum sunt vel ab eis causantur, pari ratione a Deo excluduntur.

CAPUT XC.

Quod in Deo sit delectatio et gaudium.

Sunt autem quædam passiones quæ, licet Deo non conveniant secundum quod passiones, nihil tamen ex ratione suæ speciei important repugnans divinæ perfec-

1° Le plaisir a pour cause un bien présent. Il ne répugne donc pas à la perfection divine, à raison de son espèce, ni quant à l'objet qui est un bien, ni quant à la manière d'être du sujet par rapport à l'objet qui est un bien possédé actuellement. Il est donc évident que le plaisir ou la délectation doit se trouver en Dieu. En effet, le bien ou le mal appréhendé est l'objet et de l'appétit sensitif et de l'appétit intellectuel; car le propre de l'un et de l'autre est de rechercher le bien et de fuir le mal, qu'ils soient réels ou apparents. Seulement, de même que l'objet de l'intelligence est plus commun que celui des sens, ainsi l'objet de l'appétit intellectuel est plus commun que celui de l'appétit sensitif, parce que le premier a du rapport avec le bien ou le mal absolu, tandis que le second ne s'occupe que du bien ou du mal saisi par les sens.

Or, les opérations de l'appétit se spécifient par leurs objets. Il y a donc dans l'appétit intellectuel, qui est la volonté, des opérations semblables, à raison de l'espèce, aux opérations de l'appétit sensitif; mais elles en diffèrent en ce que, pour l'appétit sensitif, elles sont à l'état de passions, à cause de la communication qui existe entre lui et les organes corporels; tandis que, pour l'appétit intellectuel, ce sont des opérations simples. Par exemple, par la passion de la crainte, qui réside dans l'appétit sensitif, on cherche à éviter un mal à venir; mais l'appétit intellectuel fait la même chose, sans aucune passion. Si donc le plaisir et la délectation ne répugnent pas en Dieu, à raison de leur espèce, mais seulement parce que ce sont des passions, et qu'elles

---

tioni; de numero autem harum est gaudium et delectatio.

1° Est enim gaudium præsentis boni; neque igitur ratione objecti quod est bonum, neque ratione modi se habendi ad objectum quod est actu habitum, gaudium, secundum suæ speciei rationem, divinæ perfectioni repugnat. Ex hoc autem manifestum est quod gaudium vel delectatio proprie in Deo sit. Sicut enim bonum et malum apprehensum sunt objectum appetitus sensibilis, ita et appetitus intellectivi (utriusque enim est prosequi bonum et fugere malum, vel secundum veritatem, vel secundum æstimationem), nisi quod objectum intellectivi appetitus est communius quam sensitivi; quia intellectivus appetitus respicit bonum vel malum simpliciter, appetitus autem sensitivus bonum vel malum secundum sensum; sicut etiam et intellectus objectum est communius quam sensus.

Sed operationes appetitus speciem ex objectis sortiuntur. Inveniuntur igitur in appetitu intellectivo, qui est voluntas, operationes similes, secundum rationem speciei, operationibus appetitus sensitivi, in hoc differentes quod in appetitu sensitivo sunt passiones propter communicationem ejus ad organum corporale, in intellectivo autem sunt operationes simplices; sicut enim per passionem timoris, quæ est in appetitu sensitivo, refugit quis malum futurum, ita sine passione intellectivus appetitus idem operatur. Quum igitur gaudium et delectatio Deo non repugnent secundum suam speciem, sed solum in quantum passiones sunt, in voluntate autem sint secundum suam speciem, non

existent dans la volonté, à raison de leur espèce et non comme passions, il s'ensuit que la volonté divine ne leur est pas étrangère.

2° Le plaisir et la délectation sont un certain repos de la volonté dans l'objet voulu par elle. Or, Dieu se repose surtout en lui-même, comme dans le principal objet qu'il veut, puisqu'il trouve en lui tout ce qu'il lui faut. Donc il prend plaisir et il se délecte surtout en lui-même par sa volonté.

3° La délectation est, en quelque manière, la perfection de l'opération; car elle la perfectionne, de même que la beauté perfectionne la jeunesse, ainsi que nous le voyons par le Philosophe (1). Or, l'opération par laquelle Dieu connaît est très parfaite [ch. 72]. Si donc notre intelligence en acte est agréable pour nous à cause de son opération, l'intelligence de Dieu en acte lui sera souverainement agréable.

4° Tout être se complaît naturellement dans son semblable, comme dans quelque chose qui s'accorde avec lui, et, si le contraire arrive, ce n'est que par accident: par exemple, lorsqu'il s'engage une lutte entre deux potiers, parce que l'un empêche l'autre de faire son profit. Or, tout bien est une ressemblance de la bonté divine, qui n'est diminuée

(1) Jamvero cum sensus omnis, in id quod sub eum sensum cadit, suo munere fungatur : et perfecte quidem fungatur is qui bene affectus est, cum eorum quæ sub illo sensu posita sunt, pulcherrimo quoque comparatus. Tale enim quiddam maxime videtur esse perfecta muneris functio. Atque utrum sensum suo munere fungi dicamus, an id in quo sensus inest, nihil interest. In unoquoque autem genere optima est functio ejus quod optime affectum est, cum eorum quæ sub eum sensum cadunt, præstantissimo quoque comparatum. Hæc autem perfectissima erit et jucundissima. Habet enim sensus suam quisque voluptatem : itemque cogitatio et cognitio. Atque ut quæque functio est perfectissima ita jucundissima est. Est autem perfectissima ejus quod bene affectum est ad eorum, quæ sub illum sensum aut cogitationem cadunt, optimum. Perficit igitur muneris functionem voluptas. Sed non ita perficiet, ut et res sensui subjecta, et sensus ipse, cum bona sunt..... Perficit autem muneris functionem voluptas, non ut habitus penitus insitus, sed ut finis quidam subsequens; veluti eos qui florent ætate, formæ maturitas. Quamdiu autem id quod sub sensum vel intelligentiam cadit tale fuerit quale oportet esse, et quamdiu id quod judicat aut contemplatur, tale, tamdiu in functione muneris futura est voluptas (Arist. *Ethic.* x, c. 4).

---

autem ut passiones, relinquitur quod etiam divinæ voluntati non desint.

2° Item, Gaudium et delectatio est quædam quietatio voluntatis in suo volito. Deus autem in seipso, qui est principale suum volitum, maxime quietatur, utpote omnem sufficientiam in se habens. Ipse igitur per suam voluntatem in se maxime gaudet et delectatur.

3° Præterea, Delectatio est quædam operationis perfectio, ut patet per Philosophum (Ethic. x, c. 4); perficit enim operationem, sicut pulchritudo juventutem. Sed Deus perfectissimam operationem habet in intelligendo, ut patet ex prædictis (c. 72). Si igitur nostrum intelligere propter suam operationem est delectabile, divinum intelligere erit sibi delectabilissimum.

4° Amplius, Unumquodque naturaliter in suo simili gaudet quasi in convenienti, nisi per accidens, in quantum est impeditivum propriæ utilitatis; sicut figuli ad invicem rixantur, pro eo quod unus impedit lucrum alterius. Omne autem bonum est

par aucun autre bien [ch. 40]. Donc Dieu se complaît en tout bien ; mais c'est proprement en lui-même qu'il trouve son plaisir et se délecte.

Il y a une différence de raison entre le plaisir et la délectation. La délectation est causée par un bien auquel on est uni réellement; mais cela n'est pas nécessaire pour que l'on éprouve du plaisir, car il ne demande que le repos de la volonté. C'est pourquoi la délectation, si l'on prend ce mot dans son sens propre, a pour principe un bien qui est uni au sujet, tandis que la cause du plaisir est un bien extérieur. D'où l'on voit que Dieu se délecte proprement en lui-même et qu'il met son plaisir en lui-même et dans les créatures.

CHAPITRE XCI.

Dieu éprouve de l'amour.

Dieu doit aussi éprouver de l'amour, à raison de l'acte de sa volonté. En effet :

1° Il est nécessaire, pour que l'amour existe, que l'être qui aime veuille le bien de l'objet aimé. Or, Dieu veut son bien propre et celui des créatures [ch. 75]. Donc, sous ce rapport, Dieu s'aime lui-même et il aime les autres êtres.

2° Pour que l'amour soit véritable, il faut qu'il veuille le bien d'un être, en tant que c'est le bien de cet être; car lorsqu'on veut le bien

---

divinæ bonitatis similitudo, ut ex supradictis (c. 40) patet, nec ex aliquo bono sibi aliquid deperit. Relinquitur igitur quod Deus de omni bono gaudet. Est igitur in eo proprie gaudium et delectatio.

Differunt autem gaudium et delectatio ratione. Nam delectatio provenit ex bono realiter conjuncto; gaudium autem hoc non requirit, sed sola quietatio voluntatis sufficit ad gaudii rationem. Unde delectatio est solum de conjuncto bono, si proprie sumatur; gaudium autem de exteriori. Ex quo patet quod Deus proprie in seipso delectatur, gaudet autem in se et in aliis.

CAPUT XCI.

Quod in Deo sit amor.

Similiter autem oportet et amorem in Deo esse, secundum actum voluntatis ejus.

1° Hoc enim est proprie de ratione amoris quod amans bonum amati velit. Deus autem vult bonum suum et aliorum, ut ex dictis (c. 75) patet. Secundum hoc igitur Deus et se et alia amat.

2° Adhuc, Ad veritatem amoris requiritur quod bonum alicujus, prout est ejus, velit; cujus enim bonum aliquis vult, solum

d'un être seulement, parce qu'il tourne au bien d'un autre, on ne l'aime que par accident. Si quelqu'un, par exemple, veut la conservation du vin pour le boire, ou d'un homme pour son utilité ou son agrément, il n'aime que par accident le vin ou cet homme, et il s'aime lui-même pour lui-même. Or, Dieu veut le bien de chaque chose, en tant que c'est le bien de cette chose; car il veut que tout existe, parce que tout est bon en soi, lors même qu'il se sert d'un être pour procurer le bien d'un autre être. Donc Dieu s'aime véritablement lui-même et il aime aussi les créatures.

3° Comme tout être veut naturellement et désire, à sa manière, le bien qui lui est propre, si la raison de l'amour demande que celui qui aime veuille ou désire le bien de l'objet aimé, il s'ensuit que le sujet de l'amour et son objet sont relativement l'un à l'autre comme deux choses qui deviennent en quelque sorte une même chose. C'est ce qui fait voir que la propre raison de l'amour consiste en ce que l'affection de l'un tend vers l'autre, comme vers un objet qui est d'une certaine manière un avec lui-même. C'est ce qui fait dire à saint Denys que l'amour est une force unitive (1).

Plus donc ce qui unit le sujet et l'objet de l'amour est considérable, et plus l'amour est fort. Nous aimons, en effet, davantage ceux à qui

(1) Hoc audemus dicere, quod ipse qui est omnium causa, propter excellentiam bonitatis omnia amat, omnia facit, omnia perficit, omnia continet, omnia convertit ad se; et est divinus amor bonus boni propter bonum. Ipse enim amor divinus, qui bonitatem in iis quæ sunt operatur, quia prius existit in bono superlato, non sivit ipsum in se sine fœtu manere, sed potius movit eum ad operandum secundum excellentiam virtutis suæ omnium rerum effectricis (*De div. nom.* c. 4).

Amorem sive divinum, sive angelicum, sive spiritualem, sive animalem, sive naturalem dixerimus, vim quamdam sive potestatem copulantem et commiscentem intelligamus, superiora quidem moventem ad providentiam inferiorum, ea vero quæ sunt ejusdem ordinis, ad mutuam communicationem, et novissime ea quæ sunt inferiora, ad convertendum se ad præstantiora et præposita (*Hierothei sanctissimi viri verba, ex hymnis amatoriis apud S. Dionys.*).

---

prout in alterius bonum cedit, per accidens amatur; sicut qui vult vinum conservari ut illud bibat, aut hominem ut sibi sit utilis aut delectabilis, per accidens amat vinum aut hominem, per se autem seipsum. Sed Deus vult bonum uniuscujusque, secundum quod est ejus; vult enim unumquodque esse secundum quod in se bonum est, licet etiam unum ordinet in bonum alterius. Deus igitur amat vere et se et alia.

3° Amplius, Quum unumquodque naturaliter velit et appetat, suo modo, proprium bonum, si hoc habet amoris ratio quod amans velit aut appetat bonum amati, consequens est quod amans ad amatum se habeat sicut ad id quod est cum eo, aliquo modo, unum; ex quo videtur propria ratio amoris consistere in hoc quod affectus unius tendat in alterum, sicut in unum cum ipso, aliquo modo; propter quod a Dionysio (de Divin. Nomin. c. 4) dicitur quod « Amor est unitiva virtus. »

Quanto, ergo id, unde amans est unum cum amato, est majus, tanto est amor intensior; magis enim amamus quos nobis unit generationis origo, aut conversationis

nous sommes unis par une commune origine ou une fréquentation habituelle, ou bien quelque chose de semblable, que ceux avec qui nous n'avons d'autres liens que la société d'une même nature. Et aussi, plus la chose qui produit cette union est intime ou étroitement unie à celui qui aime, et plus son amour est constant. C'est pour cela que l'amour qui naît d'une passion devient plus véhément que celui qui a pour cause l'origine naturelle, ou bien un certain commerce; mais il disparaît plus facilement. Or, ce qui fait que tout est uni à Dieu, c'est-à-dire sa bonté, que tous les êtres imitent, est ce qu'il y a de plus grand et de plus intime pour Dieu, puisqu'il est lui-même sa bonté [ch. 38]. Donc il y a en Dieu un amour qui est non-seulement vrai, mais encore très parfait et inébranlable.

4° L'amour n'implique rien qui répugne à Dieu, ni de la part de l'objet qui en est le bien, ni quant à la manière d'être relativement à l'objet; car l'amour ne diminue pas lorsqu'on possède la chose, mais il augmente, au contraire, parce qu'il y a plus d'affinité entre nous et le bien qui est en notre pouvoir. C'est pour cela que, dans l'ordre physique, le mouvement qui pousse vers la fin augmente d'intensité, en raison de la proximité de cette fin. Quelquefois, cependant, c'est le contraire qui arrive, mais par accident, savoir quand nous apercevons dans l'objet aimé quelque chose qui répugne à l'amour; car, dans ce cas, on l'aime moins lorsqu'on le possède. L'amour ne répugne donc pas à la perfection divine à raison de son espèce. Donc l'amour est en Dieu.

5° Le propre de l'amour est de rapprocher les êtres, ainsi que saint Denys l'enseigne (2). En effet, l'affection de l'être qui aime étant en

(2) Voir la note précédente.

---

usus, aut aliquid hujusmodi, quam eos quos nobis solum unit humanæ naturæ societas. Et rursus, quanto id, ex quo est unio, est magis intimum vel unitum amanti, tanto amor fit firmior; unde interdum amor qui est ex aliqua passione, fit intensior amore qui est ex naturali origine vel ex aliquo habitu, sed facilius transit. Id autem unde omnia Deo uniuntur, scilicet ejus bonitas quam omnia imitantur, est maximum et intimum Deo, quum ipse sit sua bonitas (c. 38). Est igitur in Deo amor, non solum verus, sed etiam perfectissimus et firmissimus.

4° Item, Amor, ex parte objecti, non importat aliquid repugnans Deo, quum sit boni; nec ex modo se habendi ad objectum, nam amor est alicujus rei non minus quum habetur, sed magis, quia bonum aliquod fit nobis affinius quum habetur; unde et motus ad finem in rebus naturalibus ex propinquitate finis intenditur; quandoque autem contrarium per accidens accidit, utpote quando in amato experimur aliquid quod repugnat amori; tunc enim minus amatur quando habetur. Non ergo amor repugnat divinæ perfectioni, secundum rationem suæ speciei. Est igitur in Deo amor.

5° Præterea, Amoris est ad invicem movere, ut Dionysius dicit (de Divin. Nomin. c. 4); quum enim, propter similitudinem vel convenientiam amantis et amati, affec-

quelque sorte unie à l'objet aimé, à cause d'une certaine ressemblance ou convenance qui existe entre eux, l'appétit [intellectuel ou la volonté] cherche à perfectionner cette union, en ce sens qu'il veut compléter en acte l'union commencée en affection. C'est pour cela que les amis trouvent surtout leur plaisir à se rencontrer, à vivre et à converser ensemble. Or, Dieu provoque tous les autres êtres à cette union; car en leur donnant l'existence et les autres perfections, il se les unit à lui-même de la manière dont cette union est possible. Donc Dieu s'aime lui-même et aime les autres êtres.

6° Le principe de toute affection est l'amour. En effet, le plaisir et le désir n'ont pour terme qu'un bien aimé; la crainte et la tristesse n'ont aussi pour cause qu'un mal qui est opposé au bien aimé, et toutes les autres affections découlent de celles-là. Or, Dieu connaît le plaisir et la délectation [ch. 90]. Donc il éprouve de l'amour.

On s'imaginera peut-être que Dieu n'aime pas plus un objet qu'un autre, pour cette raison, que si l'intensité et la diminution d'une affection appartiennent à une nature variable, elles ne sauraient convenir proprement à Dieu, qui est complétement immuable. Ensuite, rien de ce qu'on attribue à Dieu par manière d'opération n'est susceptible de plus ou de moins; car il ne connaît pas plus un être qu'un autre, il ne trouve pas plus de plaisir dans un objet que dans un autre objet.

Il faut savoir que si les autres opérations de l'âme ont un objet unique, l'amour seul paraît se rapporter à deux objets. En effet, lorsque notre intelligence saisit une chose ou que nous éprouvons du plaisir, nous sommes disposés d'une certaine manière relativement à cet objet. Mais l'amour veut quelque chose pour un être; car nous aimons

---

tus amantis sit quodammodo unitus amato, tendit appetitus in perfectionem unionis, scilicet ut unio, quæ jam inchoata est in affectu, compleatur in actu; unde et amicorum proprium est mutua præsentia et convictu et allocutionibus gaudere. Deus autem movet omnia alia ad unionem; in quantum enim dat esse et alias perfectiones, unit ea sibi per modum quo possibile est. Deus igitur et se et alia amat.

6° Adhuc, Omnis affectionis principium est amor; gaudium enim et desiderium non est nisi amati boni; timor etiam et tristitia non est nisi de malo quod contrariatur bono amato; ex his autem omnes aliæ affectiones oriuntur. Sed in Deo est gaudium et delectatio, ut supra (c. 90) ostensum est. Ergo in Deo est amor.

Posset autem alicui videri quod Deus non magis hoc quam illud amet.

Si enim intensio et remissio naturæ mutabilis est, proprie Deo competere non potest, a quo omnis mutabilitas procul est.

Rursus, Nullum aliorum quæ de Deo dicuntur per modum operationis, secundum magis et minus de ipso dicitur; neque enim magis aliquid alio cognoscit, neque magis de hoc quam de illo gaudet.

Sciendum itaque quod, quum aliæ operationes animæ sint circa unum solum objectum, solus amor ad duo objecta ferri vide-

seulement ce à quoi nous voulons du bien, de la manière que nous avons indiquée. C'est pourquoi, si nous souhaitons une chose, il faut dire que nous la désirons simplement et dans le sens propre du mot, mais non que nous l'aimons; car nous nous aimons plutôt nous-mêmes en formant ce souhait, et si nous aimons cette chose, c'est par accident, et non selon la véritable acception du mot. Les autres opérations ne sont donc susceptibles de plus et de moins que si l'on considère la vigueur de l'action : ce qui ne peut convenir à Dieu ; car la vigueur de l'action se mesure par la vertu de laquelle elle procède, et toute action divine procède d'une seule et même vertu.

Quant à l'amour, il est susceptible de plus ou de moins en deux sens : d'abord, à raison du bien que nous voulons à quelqu'un ; c'est ce qui nous fait dire que nous aimons davantage celui pour qui nous voulons un bien plus grand ; en second lieu, à raison de la vigueur de l'action : nous affirmons ainsi que nous aimons davantage un être, lors même que nous ne voulons pas pour lui un bien plus considérable, mais un bien égal, seulement avec plus d'ardeur et d'efficacité.

Rien ne s'oppose à ce que Dieu aime un être plus qu'un autre dans le premier sens, c'est-à-dire parce qu'il lui veut un bien plus grand ; mais cela ne peut avoir lieu de la seconde manière, pour la même raison qui a été indiquée.

Nous voyons donc, par ce qui vient d'être dit, qu'aucune de nos affections ne peut se trouver en Dieu, à l'exception du plaisir et de l'amour. Mais ils n'ont point en lui le caractère de passion, qu'ils offrent en nous.

Que Dieu éprouve du plaisir et de la délectation, c'est ce que nous

---

tur. Per hoc enim quod intelligimus vel gaudemus, ad aliquod objectum aliqualiter nos habere oportet; amor vero aliquid alicui vult; hoc enim amare dicimur, cui aliquod bonum volumus secundum modum prædictum; unde et ea quæ concupiscimus, simpliciter quidem et proprie desiderare dicimur, non autem amare, sed potius nos ipsos, quibus ea concupiscimus; et ex hoc ipsa per accidens, non proprie, dicimur amare. Aliæ igitur operationes, secundum solum actionis vigorem, secundum magis et minus dicuntur; quod in Deo accidere non potest; nam vigor actionis secundum virtutem qua agitur mensuratur; omnis autem divina actio unius et ejusdem virtutis est.

Amor autem secundum magis et minus dupliciter potest dici : Uno quidem modo, ex bono quod alicui volumus, secundum quod illud magis diligere dicimur, cui volumus majus bonum ; alio modo, ex vigore actionis, secundum quod dicimur illum magis diligere cui, etsi non majus bonum, æquale tamen bonum ferventius et efficacius volumus.

Primo quidem modo, nihil prohibet dici quod Deus aliquid alio magis diligat, secundum quod ei majus vult bonum; secundo autem modo, dici non potest eadem ratione quæ de aliis dicta est.

Patet igitur, ex prædictis, quod de nostris affectionibus nulla est quæ in Deo possit proprie esse, nisi gaudium et amor; quamvis etiam hæc in eo non secundum passionem, sicut in nobis, sint.

Quod autem in Deo sit gaudium vel

pouvons prouver par l'Écriture-Sainte. Nous lisons dans les Psaumes : *Vous vous délectez dans vos œuvres jusqu'à la fin* [Ps. xv, 11]; et la sagesse divine, qui est Dieu, ainsi que nous l'avons prouvé, dit au livre des Proverbes : *Je me délectais tous les jours, me jouant en sa présence* [*Sap.* viii, 30]. Nous trouvons aussi ces paroles dans l'Évangile : *Il y aura une grande joie dans le ciel, même pour un seul pécheur qui fera pénitence* [Luc, xv, 10].

Le Philosophe dit aussi que « Dieu goûte éternellement une délectation unique et simple » (3).

Il est encore question de l'amour de Dieu dans les livres saints. Il est dit au Deuteronome : *Il a aimé les peuples* [Deuter. xxxiii, 3]; dans Jérémie : *Je vous ai aimé d'un amour éternel* [Jérém. xxi, 3]; et dans l'Évangile de saint Jean : *Le Père lui-même vous aime* [Joan. xvi, 27].

Certains philosophes ont également enseigné que l'amour de Dieu est le principe des choses, et saint Denys est d'accord avec eux; car il dit au chapitre quatrième des *Noms divins* que l'amour de Dieu ne lui a pas permis de demeurer sans rien produire (4).

Il est nécessaire d'observer que si l'Écriture-Sainte attribue à Dieu des passions qui répugnent à la perfection divine, à raison de leur espèce, ce n'est pas dans le sens propre, mais dans le sens métaphorique, à cause de la ressemblance des effets ou d'une certaine affection qui a précédé.

Nous disons *à cause de la ressemblance des effets;* car il arrive quel-

(3) Nihil idem nobis semper est jucundum, quia simplex non est nostra natura; sed inest in ea etiam aliquid alterum et dispar, ex quo intereat necesse est. Itaque si quid agat altera pars, hoc alteri naturæ præter naturam est, cum vero exæquatæ sunt ambæ partes, neque molestum, quod agitur, neque jucundum videtur. Nam si cujus natura simplex est, eadem actio semper erit jucundissima. Itaque semper una et simplici Deus voluptate potitur. Non enim motionis tantum functio est aliqua, sed etiam vacuitatis a motione, magisque est in quiete quam in motu voluptas (Arist. *Ethic.* vii, c. 15).

(4) Voir la note 1 de ce chapitre.

---

delectatio, auctoritate sacræ Scripturæ confirmatur; dicitur enim : *Delectationes in dextera tua usque ad finem* (*Psalm.* xv, 11). *Delectabar per singulos dies, ludens coram eo* (*Prov.* viii, 30), dicit divina Sapientia, quæ Deus est, ut ostensum est. *Gaudium est in cœlo super uno peccatore pœnitentiam agente* (*Luc.* xv, 10). — Philosophus etiam dicit (Ethic. vii, c. 15) quod « Deus semper gaudet una et simplici delectatione. »

Amorem etiam Dei Scriptura commemorat : *Dilexit populos* (*Deuter.* xxxiii, 3). *In charitate perpetua dilexi te* (*Jerem.* xxxi, 3). *Ipse enim Pater amat vos* (*Joann.* xvi, 27). — Philosophi etiam quidam posuerunt principium Dei amorem; cui consonat Dionysii verbum (de Divin. Nomin., c. 4) dicentis quod « Divinus amor non permisit ipsum sine germine esse. »

Sciendum tamen etiam alias affectiones quæ, secundum speciem suam, divinæ perfectioni repugnant, in sacra Scriptura de Deo dici, non quidem proprie, ut probatum est, sed metaphorice, propter similitudinem vel effectuum vel alicujus affectionis præcedentis.

quefois que la volonté cherche à produire un effet indiqué par l'ordre de la sagesse, et vers lequel cependant un autre se trouve incliné par une passion défectueuse. Un juge, par exemple, inflige une punition par principe de justice, et l'homme irrité fait la même chose par colère.

Si donc nous disons que Dieu est irrité, c'est que l'ordre de sa sagesse le porte à vouloir punir quelqu'un, selon le sens de cette parole des Psaumes : *Lorsque sa colère s'allumera tout-à-coup* [Ps. II, 13]. Nous appelons Dieu miséricordieux, parce qu'il délivre les hommes de leurs misères par sa bonté, de même que nous le faisons quand nous sommes mus par la passion de la miséricorde. C'est ce qui fait dire au Psalmiste : *Le Seigneur est compatissant et miséricordieux; il est patient et sa miséricorde est très étendue* [Ps. CII, 8]. Nous disons qu'il se repent, parce que, selon l'ordre éternel et immuable de sa providence, il rétablit ce qu'il avait détruit auparavant, ou bien il détruit ce qu'il avait fait; et ceux qui sont poussés par le repentir agissent de la même manière. C'est pourquoi il est écrit au livre de la Genèse : *Je me repens d'avoir fait l'homme* [Gen. VI, 6-7]. Mais il ne faut pas prendre ces paroles à la lettre, ainsi que nous le voyons par cet autre passage : *Celui qui triomphe en Israël ne se laissera pas apaiser, et il n'éprouvera aucun regret qui le fléchisse* [I *Reg.* XV, 29].

Nous avons dit, en second lieu, que l'Écriture attribue à Dieu ces passions, *à cause de la ressemblance d'une affection précédente;* car l'amour et le plaisir qui sont en Dieu sont le principe de toutes les affections : l'amour comme principe moteur, et le plaisir comme fin. C'est pour cela que ceux qui punissent dans un accès de colère se réjouissent, comme ayant atteint leur fin. Si donc on affirme que Dieu ressent

---

Dico autem effectuum, quia interdum voluntas ex sapientiæ ordine in illum effectum tendit, in quem aliquis ex passione defectiva inclinatur; judex enim ex justitia punit, sicut iratus ex ira.

Deus enim aliquando dicitur iratus, in quantum ex ordine suæ sapientiæ aliquem vult punire, secundum illud : *Quum exarserit in brevi ira ejus* (*Psalm.* II, 13). Misericors vero dicitur, in quantum ex sua benevolentia miserias hominum tollit, sicut et nos propter misericordiæ passionem facimus idem; unde : *Miserator et misericors Dominus, longanimis et multum misericors* (*Psalm.* CII, 8). Pœnitens etiam interdum dicitur, in quantum, secundum æternum et immutabilem providentiæ suæ ordinem, facit quæ prius destruxerat vel destruit quæ prius fecit, sicut et pœnitentia moti facere inveniuntur; unde : *Pœnitet me fecisse hominem* (*Genes.* VI, 6-7); quod autem hoc proprie intelligi non possit, patet per hoc quod habetur : *Triumphator in Israel non parcet, et pœnitudine non flectetur* (I *Reg.* XV, 29).

Dico autem per similitudinem præcedentis affectionis; nam amor et gaudium, quæ in Deo proprie sunt, principia sunt omnium affectionum; amor quidem per modum principii moventis, gaudium vero per modum finis; unde etiam irati punientes gaudent, quasi finem assecuti. Dicitur igitur Deus tristari, in quantum accidunt aliqua contraria his quæ ipse amat et ap-

de la tristesse, ce n'est qu'en tant qu'il survient quelque chose de contraire à ce qu'il aime et approuve, de même que nous nous attristons de ce qui nous arrive contre notre gré. Nous en avons une preuve dans cette parole d'Isaïe : *Le Seigneur a vu, et le mal a paru à ses yeux, parce qu'il n'y a plus de justice. Dieu a vu qu'il n'y a plus d'hommes, et il a été saisi de douleur de ce que personne ne s'oppose à ces maux* [Isai. LIX, 15, 16].

Tout ce qui précède renverse l'erreur de certains Juifs qui attribuaient à Dieu la colère, la tristesse, le repentir et toutes les passions semblables, en prenant ces termes à la lettre, et ne faisant aucune distinction entre les expressions que l'Écriture emploie dans leur sens propre et son langage métaphorique.

CHAPITRE XCII.

Comment les vertus sont en Dieu.

Ce que nous avons dit jusqu'ici nous amène à exposer comment on doit attribuer les vertus à Dieu.

Son être étant universellement parfait [ch. 28], parce qu'il renferme en lui, en quelque sorte, les perfections de tous les êtres, sa bonté doit comprendre aussi en elle d'une certaine manière les bontés de tous les êtres [ch. 40]. Or, la vertu est une sorte de bonté ; car c'est elle qui fait dire de l'homme vertueux qu'il est bon, et de ses œuvres qu'elles sont bonnes. Donc la bonté divine doit renfermer, de la manière qui lui est

---

probat, sicut et in nobis tristitia est de his quæ nolentibus accidunt. Et hoc patet : *Vidit Dominus, et malum apparuit in oculis ejus, quia non est judicium; et vidit quia non est vir; et aporiatus est, quia non est qui occurrat* [*Isai.* LIX, 15, 16].

Ex prædictis autem excluditur error quorumdam Judæorum attribuentium Deo iram, tristitiam, pœnitentiam, et omnes hujusmodi passiones, secundum proprietatem; non distinguentes quid in Scripturis sacris proprie, et quid metaphorice dicatur.

CAPUT XCII.

Quomodo in Deo ponantur esse virtutes.

Consequens est autem ex dictis ostendere quomodo virtutes in Deo ponere oportet.

Oportet enim, sicut esse ejus est universaliter perfectum [c. 28], omnium entium perfectiones in se quodammodo comprehendens, ita et bonitatem ejus omnium bonitates in se quodammodo comprehendere [c. 40]. Virtus autem est bonitas quædam;

propre, toutes les vertus. C'est pourquoi aucune d'elles n'est en Dieu, comme en nous, à l'état d'habitude. En effet :

1° Dieu ne peut être bon à raison de quelque chose qui lui soit ajouté, mais à raison de son essence, puisqu'il est absolument simple. Il n'agit pas non plus au moyen de quelque chose qui est ajouté à son essence, puisque son action est son être [ch. 45]. Donc il n'y a en Dieu aucune vertu habituelle; mais toute vertu est son essence.

2° L'habitude est un acte imparfait qui tient, pour ainsi dire, le milieu entre la puissance et l'acte; et c'est ce qui fait comparer ceux qui ont cette habitude à des hommes endormis. Or, l'acte qui est en Dieu est absolument parfait. Donc son acte ne ressemble pas à l'habitude et à la science, mais à l'action de considérer, qui est un acte dernier et parfait.

3° L'habitude perfectionne la puissance. Or, Dieu n'a rien en puissance; mais il possède tout en acte. Donc il ne peut y avoir en lui aucune habitude.

4° L'habitude appartient au genre de l'accident, et Dieu est complétement étranger à l'accident [ch. 23]. Donc il n'y a en Dieu aucune vertu habituelle; mais tout rentre dans son essence.

Comme il y a des vertus humaines qui règlent la vie de l'homme; comme aussi l'homme a une double vie, la vie contemplative et la vie active, les vertus qui se rapportent à la vie active, en tant qu'elles la perfectionnent, ne peuvent s'attribuer à Dieu; car la vie active de l'homme consiste dans l'usage des biens corporels; c'est pourquoi les vertus règlent la vie active en nous faisant faire un bon usage de ces

---

virtuosus namque secundum eam dicitur bonus, et opus ejus bonum. Oportet ergo bonitatem divinam omnes virtutes suo modo continere. Unde nulla earum secundum habitum in Deo dicitur, sicut in nobis.

1° Deo enim non convenit bonum esse per aliquid aliud superadditum ei, sed per essentiam suam, quum sit omnino simplex; nec etiam per aliquid suæ essentiæ additum agit, quum sua actio sit suum esse, ut ostensum est (c. 45). Non est igitur virtus in Deo aliquis habitus, sed sua essentia.

2° Item, Habitus imperfectus actus est, quasi medius inter potentiam et actum; unde et habentes habitum dormientibus comparantur. In Deo autem est actus perfectissimus. Actus igitur in eo non est sicut habitus et scientia, sed sicut considerare, quod est actus ultimus et perfectus.

3° Adhuc, Habitus potentiæ alicujus perfectivus est. In Deo autem nihil est secundum potentiam, sed solum secundum actum. In eo igitur habitus esse non potest.

4° Præterea, Habitus de genere accidentis est, quod in Deo omnino non est, ut supra (c. 23) ostensum est. Igitur nec virtus aliqua in Deo secundum habitum dicitur, sed solum secundum essentiam.

Quum autem virtutes humanæ sint, quibus humana vita dirigitur, humana autem vita sit duplex, contemplativa et activa, quæ quidem ad activam vitam pertinent virtutes, prout hanc vitam perficiunt, Deo competere non possunt. — Vita enim activa hominis in usu corporalium bonorum consistit; unde et virtutes activam vitam dirigunt, quibus his bonis recte utimur. Hujusmodi autem Deo convenire non possunt.

biens. Or, ces biens ne peuvent convenir à Dieu. Donc il en est de même de ces vertus, en tant qu'elles règlent la vie présente.

5° Ces vertus perfectionnent les mœurs des hommes relativement à la vie civile; c'est pourquoi elle ne paraissent pas avoir une grande utilité pour ceux qui participent peu à la vie civile. Elles doivent donc, à plus forte raison, être étrangères à Dieu, dont la vie est loin de ressembler à celle de l'homme.

Parmi les vertus qui se rapportent à la vie active, il y en a qui modèrent nos passions; et on ne peut prêter celles-là à Dieu, car les vertus qui concernent les passions se spécifient par ces mêmes passions, comme par leurs objets propres. C'est pourquoi la tempérance diffère de la force, en ce que la première a trait à ce qui excite la concupiscence, et la seconde à la crainte et à l'audace. Or, il n'y a aucune passion en Dieu [ch. 89]. Donc ces vertus ne peuvent se trouver en lui.

6° Ces mêmes vertus n'ont pas leur siége dans la partie intellectuelle de l'âme, mais dans la partie sensitive, qui est la seule où puissent exister les passions, ainsi que le pense Aristote (1). Or, Dieu n'a pas de partie sensitive, mais seulement une intelligence. Donc ces vertus ne peuvent être en lui, même selon leurs propres raisons.

Quant aux passions auxquelles les vertus se rapportent, il en est qui inclinent l'appétit vers quelque bien corporel qui produit la délectation dans les sens : telles sont la nourriture, la boisson et les plaisirs de la chair. Les vertus qui combattent la concupiscence excitée par ces

(1) In omnibus evenit, ut quod postremo alterat et quod alteratur sint simul. Hæc enim sunt affectiones subjectæ qualitatis..... Alterantur enim sensus quodam modo; sensus enim, qui actu est, motio est, per corpus sensu ipso aliquid patiente..... Quidquid autem alteratur, a sensilibus alterari, et eorum duntaxat quæ ab illis afficiuntur, alterationem esse, ex his dispiciendum est (*Phys.* VII, c. 2, 3).

Igitur nec hujusmodi virtutes, prout hanc vitam dirigunt.

5° Adhuc, hujusmodi virtutes mores hominum, secundum politicam conversationem, perficiunt; unde illis qui politica conversatione non utuntur convenire non multum videntur. Multo igitur minus Deo convenire possunt, cujus conversatio et vita longe est a modo humanæ vitæ.

Harum etiam virtutum quæ circa activam vitam sunt, quædam circa passiones nos dirigunt, quas in Deo ponere non possumus. — Virtutes enim quæ circa passiones sunt, ex ipsis passionibus speciem sortiuntur, sicut ex propriis objectis; unde et temperantia a fortitudine differt, in quantum hæc circa concupiscibilia est, illa vero circa timores et audacias. In Deo autem passiones non sunt, ut ostensum est (c. 89). Igitur nec hujusmodi virtutes in Deo esse possunt.

6° Item, hujusmodi virtutes non in parte intellectiva animæ sunt, sed in parte sensitiva, in qua sola passiones esse possunt, ut probatur in septimo Physicorum (c. 2, 3). In Deo autem non est sensitiva pars, sed solus intellectus. Relinquitur igitur quod in Deo hujusmodi virtutes esse non possunt, etiam secundum proprias rationes.

Passionum autem, circa quas virtutes sunt, quædam sunt secundum inclinationem

choses sont : la sobriété, la chasteté et, dans le sens le plus étendu, la tempérance et la continence. C'est pourquoi, comme Dieu est totalement étranger aux délectations corporelles, les vertus en question ne peuvent proprement lui convenir, puisqu'elles sont relatives aux passions ; et l'Écriture ne les attribue jamais à Dieu, même par métaphore, parce qu'il est impossible de saisir en lui quelque ressemblance de ces vertus causée par une ressemblance d'effets.

Il y a d'autres passions conformes à l'inclination de l'appétit qui se porte vers quelque bien spirituel, telles que l'honneur, la domination, la victoire, la vengeance et autres choses semblables. Les vertus relatives à leurs espèces et aux appétits qu'elles excitent sont : la force, la grandeur d'âme, la mansuétude et autres vertus du même genre, qui ne peuvent exister en Dieu, si l'on prend ces termes dans le sens propre, parce qu'elles sont en rapport avec les passions. Cependant, l'Écriture les lui attribue dans le sens métaphorique, à raison d'une ressemblance d'effets. C'est ainsi qu'il est dit au livre des Rois : *Personne n'est fort comme notre Dieu* [I *Reg.* II, 2]; et dans le prophète Sophonie : *Recherchez le Seigneur, qui est juste et plein de douceur* [Sophon. II, 3].

CHAPITRE XCIII.

Il y a en Dieu les vertus relatives aux actions.

Il y a aussi des vertus qui règlent la vie active de l'homme et ne se

---

appetitus in aliquod corporale bonum, quod est delectabile secundum sensum, sicut sunt cibi et potus et venerea; circa quorum concupiscentias est sobrietas, castitas, et universaliter temperantia et continentia. Unde, quia corporales delectationes omnino a Deo remotæ sunt, virtutes prædictæ nec proprie Deo conveniunt, quum circa passiones sint, nec etiam metaphorice de Deo dicuntur in Scripturis, quia nec est accipere similitudinem ipsarum in Deo, secundum similitudinem alicujus effectus.

Quædam vero, scilicet passiones, sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod spirituale bonum, sicut est honor, dominium, victoria, vindicta, et alia hujusmodi; circa quorum species et audacias et omnino appetitus sunt fortitudo, magnanimitas, mansuetudo, et aliæ hujusmodi virtutes. Quæquidem in Deo propria esse non possunt, eo quod circa passiones sunt; dicuntur tamen in Scriptura metaphorice de Deo, propter similitudinem effectus, ut est illud : *Non est fortis sicut Deus noster* (I *Reg.* II, 2). Et : *Quærite justum, quærite mansuetum* (*Sophon.* II, 3).

CAPUT XCIII.

Quod in Deo virtutes sunt quæ sunt circa actiones.

Sunt autem virtutes aliquæ vitam acti-

rapportent pas aux passions, mais aux actions, par exemple, la vérité, la justice, la libéralité, la magnificence, la prudence, l'art. Or :

1° Comme toute vertu se spécifie d'après son objet ou sa matière, et que les actions qui sont la matière ou l'objet de ces vertus ne répugnent pas à la perfection divine, les vertus elles-mêmes n'ont rien qui les rende incompatibles avec la perfection divine, à raison de leur espèce propre.

2° Les vertus de ce genre sont, en quelque sorte, des perfections de la volonté et de l'intelligence, qui sont les principes des opérations exemptes de passion. Or, la volonté et l'intelligence de Dieu ne manquent d'aucune perfection. Donc Dieu n'est pas non plus privé de ces vertus.

3° La raison propre de tout ce qui procède de Dieu pour arriver à l'être est dans l'intelligence divine [ch. 66]. Or, l'art est la raison de la chose qui doit être faite, existant dans l'esprit de celui qui la fait. C'est pourquoi le Philosophe dit que l'art est la raison exacte de ce qui peut être fait (1). Donc l'art existe proprement en Dieu. Aussi est-il dit au livre de la Sagesse : *C'est la sagesse, architecte de toute chose, qui m'a instruit* [*Sap.* VII, 21].

4° La volonté de Dieu est déterminée à l'une des choses qui sont distinctes de lui par sa connaissance [ch. 82]. Or, la connaissance qui

(1) Quoniam ædificandi facultas, seu potestas, ars quædam est, itaque id ipsum, quod habitus quidam cum ratione conjunctus, ad efficiendum, idoneus : neque ars ulla est, quæ non sit habitus cum ratione conjunctus ad faciendum idoneus : neque ullus talis habitus est qui non sit ars, idem erunt ars et habitus ad faciendum idoneus cum vera ratione conjunctus. Ars autem omnis in origine et molitione rei occupata est, idque molitur et expectat, ut aliquid fiat eorum, quæ esse et non esse possunt, quorumque principium in eo qui facit, non in eo quod fit positum est, nam neque eorum, quæ necessario vel sunt, vel fiunt, ars est, neque eorum quæ natura constant. Hæc enim in seipsis inclusum habent principium (Arist. *Ethic.* VI, c. 4).

---

vam hominis dirigentes, quæ non circa passiones, sed circa actiones sunt, ut veritas, justitia, liberalitas, magnificentia, prudentia, ars.

1° Quum autem virtus ex objecto vel materia speciem sortiatur, actiones autem, quæ sunt harum virtutum materiæ vel objecta, divinæ perfectioni non repugnent, nec hujusmodi virtutes, secundum propriam speciem, habent aliquid propter quod a divina perfectione excludantur.

2° Item, Hujusmodi virtutes perfectiones quædam voluntatis et intellectus sunt, quæ sunt principia operationum absque passione. In Deo autem est voluntas et intellectus nulla carens perfectione. Igitur hæc Deo deesse non possunt.

3° Amplius, Eorum omnium quæ a Deo in esse procedunt ratio propria in divino intellectu est, ut supra (c. 66) ostensum est. Ratio autem rei fiendæ in mente facientis ars est; unde Philosophus dicit (Ethic. VI, c. 4) quod ars est recta ratio factibilium. Est igitur proprie ars in Deo; et ideo dicitur : *Omnium enim artifex docuit me Sapientia* (*Sap.* VII, 21).

4° Item, Divina voluntas, in his quæ sunt alia ab Ipso, determinatur ad unum per cognitionem suam, ut supra (c. 82) ostensum est. Cognitio autem ordinans vo-

dispose la volonté à agir est la prudence; car, selon Aristote, la prudence est la raison exacte de ce qu'il faut exécuter (2). Donc la prudence est en Dieu. C'est ce qui fait dire à Job : *En lui sont la sagesse et la force* [Job, XII, 13].

5° Nous avons démontré [ch. 83] que Dieu, par cela même qu'il veut une chose, veut aussi ce qui est nécessaire à cette chose. Or, ce qui est nécessaire à la perfection d'une chose lui est dû. Donc Dieu a la justice, dont le propre est de distribuer à chacun ce qui lui revient. Nous trouvons, en effet, cette parole dans les Psaumes : *Le Seigneur est juste et il aime la justice* [Ps. X, 8].

6° Ainsi que nous l'avons prouvé [ch. 74, 75], la fin dernière, pour laquelle Dieu veut toute chose, ne dépend en aucune manière de ce qui existe relativement à la fin, ni quant à l'être, ni quant à une certaine perfection. C'est pourquoi, s'il veut communiquer sa bonté à un être, ce n'est pas pour en recevoir quelque accroissement, mais parce que cette communication lui convient comme à la source de la bonté. Or, donner, non dans le but de retirer quelque avantage du don que l'on fait, mais à cause de la bonté elle-même et de la convenance qu'il y a à donner, est un acte de libéralité, au sentiment du Philosophe (3). Donc Dieu est libéral au plus haut degré, et, comme le dit Avicenne, il

(2) Prudentis quidem videtur esse in iis quæ sibi bona, et ex usu sunt, non singillatim, verbi gratia, quænam ad bonam valetudinem, aut ad vires, sed universe, quæ ad bene beateque vivendum conducant, bene consultare posse. Cujus rei argumentum est, quod prudentes in re aliqua dicimus eos, qui bene ratiocinando, quomodo ad honestum finem perveniant, assequuntur, in iis quæ arte non continentur. Quocirca qui ad consultandum ingenio valet : is et prudens omnino et universe fuerit. Consultat autem iis de rebus nemo, quæ aliter sese habere, quæve ab ipso agi non possunt..... Ac propter hanc causam Periclem cæterosque tales viros prudentes esse arbitramur, quod ea quæ sibi, hominumque generi bona sunt dispicere ac providere possunt : quale esse putamus eos, qui rei familiaris tuendæ, reique publicæ administrandæ periti sunt (*Ethic.* VI, c. 5).

(3) Hominis liberalis est magis quibus largiendum est largiri, quam et a quibus acci-

---

luntatem ad agendum, prudentia est; quia, secundum Philosophum (Ethic. VI, c. 5), prudentia est recta ratio agibilium. Est igitur in Deo prudentia; et hoc est quod dicitur : *Apud ipsum est prudentia* (Vulgata *sapientia*) *et fortitudo* (*Job*, XII, 13).

5° Adhuc, Ostensum est supra (c. 83) quod, ex hoc quod Deus vult aliquid, vult illa quæ requiruntur ad ipsum. Quod autem ad perfectionem alicujus requiritur, est debitum unicuique. Est igitur in Deo justitia, cujus est unicuique quod suum est distribuere; unde : *Justus Dominus, et justitias dilexit* (*Psalm.* X, 8).

6° Amplius, Sicut supra (c. 74 et 75) ostensum est, finis ultimus, propter quem vult Deus omnia, nullo modo dependet ab his quæ sunt ad finem, nec quantum ad esse, nec quantum ad perfectionem aliquam; unde non vult alicui suam bonitatem communicare, ad hoc ut sibi ex inde aliquid accrescat, sed quia Ipsum communicare est sibi conveniens sicut fonti bonitatis. Dare autem, non propter aliquod commodum ex datione exspectatum, sed propter ipsam bonitatem et convenientiam dationis, est actus liberalitatis, ut patet per Philosophum (Ethic. IV, c. 1, 2). Deus igitur est maxi-

est le seul qui mérite d'être appelé véritablement libéral; car tout agent autre que lui désire retirer ou retire en effet de son action quelque bien, qui est la fin de cette action. Les livres saints prouvent la libéralité de Dieu; car le Psalmiste dit : *Lorsque vous ouvrirez votre main, tous les êtres seront remplis des effets de votre bonté* [Ps. CIII, 28]; et l'apôtre saint Jacques : *Il donne à tous abondamment, et il n'en fait pas le reproche* [Jacob. I, 5].

7° Il faut nécessairement que tout ce qui reçoit l'être de Dieu lui ressemble par l'existence et la bonté, et aussi en ce que sa propre raison se trouve dans l'intelligence divine [ch. 54]. Or, la vérité, considérée comme vertu, demande, selon que l'enseigne le Philosophe, que chacun se montre tel qu'il est dans ses paroles et ses actions (4). Donc la vertu de vérité est en Dieu. C'est pourquoi l'apôtre saint Paul dit : *Dieu est véritable* [Rom. III, 4]; et nous lisons aussi dans les Psaumes : *Toutes vos voies sont la vérité* [Ps. CXVIII, 151].

On ne peut attribuer à Dieu les vertus relatives aux actions des inférieurs à l'égard de leurs supérieurs, comme l'obéissance, l'adoration ou autres devoirs semblables que les supérieurs ont le droit d'exiger.

piendum est accipere, et a quibus accipiendum non est non accipere..... Deinde liberales dicuntur ii qui largiuntur, qui non accipiunt autem, non liberalitatis, sed justitiæ potius nomine laudantur. At qui accipiunt, non admodum sane laudantur. Jamvero omnium hominum qui virtutis nomine cari sunt, maxime diliguntur liberales, nam prosunt aliis : hoc autem in donatione situm est. Actiones autem ex virtute, et honestæ sunt, et honesti gratia suscipiuntur. Dabit igitur liberalis honesti causa, et recte dabit, nam et quibus dandum est, et quantum, et quo tempore, et cætera omnia adhibebit quæ rectam dandi rationem consequuntur; eaque libenter et jucunde præstabit, aut certe non gravate (Arist. *Ethic.* IV, c. 1, 2).

(4) De iis qui veritatem colunt aut mentiuntur, idque verbis pariter ac factis et simulatione, pauca dicenda sunt. Videtur igitur gloriosus seu arrogans res sibi gloriosas vindicare solere, quæ non insunt, quæque sunt iis quæ insunt majores. Dissimulator contra, vel ea quæ insunt negare, vel minora fingere atque extenuare. Medius vero cum singulis in rebus sui juris atque arbitrii sit, vita et oratione verax esse, qui ea quæ habet, in se inesse confitetur, neque ex verbis auget, neque extenuat (Arist. *Ethic.* IV, c. 13).

---

me liberalis, et, ut Avicenna dicit (l. II, c. 28 et 29), « Ipse solus liberalis proprie dici potet; » nam omne aliud agens præter Ipsum ex sua actione aliquod bonum appetit vel acquirit, quod est finis intentus. Hanc autem ejus liberalitatem Scriptura ostendit dicens : *Aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate* (*Psalm.* CIII, 28). Et : *Qui dat omnibus affluenter et non improperat* (*Jacob.* I, 5).

7° Item, Omnia quæ a Deo esse accipiunt, necesse est ut ejus similitudinem gerant, in quantum sunt et bona sunt et proprias rationes in divino intellectu habent, ut supra (c. 54) ostensum est. Hoc autem ad virtutem veritatis pertinet, ut per Philosophum (Ethic. IV, c. 13) patet, ut in suis factis et dictis aliquis se talem exhibeat qualis est. Est igitur in Deo veritatis virtus; unde : *Est autem Deus verax* (*Rom.* III, 4). Et : *Omnes viæ tuæ veritas* (*Psalm.* CXVIII, 151).

Si quæ autem virtutes sunt quæ ad aliquas actiones ordinentur, quæ sunt subjectorum ad superiora, talia Deo convenire non possunt, sicut obedientia, latria, vel aliquid hujusmodi quod superiori debetur. — Si etiam aliquarum ex prædictis virtu-

— Si quelques-unes des vertus mentionnées plus haut ont pour objet des actes imparfaits, elles ne peuvent non plus convenir à Dieu quant à ces actes. On peut prendre pour exemple la prudence, considérée comme l'action de délibérer et de réfléchir mûrement. En effet, la délibération, ainsi que nous le voyons par Aristote, est une sorte de recherche (5). Or, la connaissance divine n'est le résultat d'aucune recherche [ch. 57]. Donc il ne convient pas à Dieu de délibérer. C'est ce qui fait dire à Job : *A qui avez-vous donné conseil ? Est-ce à celui qui est dépourvu de sagesse* [Job, XXVI, 3]? et à Isaïe : *Avec qui a-t-il tenu conseil, et qui l'a instruit* [Isaïe, XL, 14]?

Rien cependant n'empêche d'affirmer que Dieu a cette prudence qui n'est autre que l'acte de juger ce qui a été discuté et de choisir parmi les choses jugées. On dit quelquefois que Dieu tient conseil, ou parce qu'il y a en lui un secret semblable à celui qui enveloppe ordinairement les délibérations, et c'est par ressemblance que l'on donne le nom de conseil à ce qui est caché dans la sagesse divine, ainsi que l'exprime ce passage d'Isaïe dans une traduction différente de celle que nous suivons : *Que votre ancien conseil devienne véritable* [Isaïe, XXV, 1] (6) ; ou bien parce qu'il vient en aide à ceux qui tiennent conseil, car on peut instruire sans raisonnement de l'intelligence ceux qui cherchent quelque chose.

De même, la justice que l'on reconnaît à Dieu exclut tout échange, puisqu'il ne peut rien recevoir d'aucun être, selon cette parole de

(5) Consultare aliquid quærere est. Sed etiam de bona consultatione, quid sit, distinctione adhibita videndum est utrum scientia aliqua sit, an opinio, an bona conjectura, an aliud quoddam genus. Ac primum sane, non est scientia, nam de iis quæ sciuntur, quæri non solet. At bona consultatio, consultatio est. Qui autem aliqua de re consultat, quærit et ratiocinatur, etc. (Arist. *Ethic.* VI, c. 10).

(6) C'est-à-dire se révèle par son accomplissement. On lit dans la Vulgate : « Domine Deus meus es tu, axaltabo te, et confitebor nomini tuo : quoniam fecisti mirabilia, cogitationes antiquas fideles, amen (Isai. XXV, 1).

---

tibus sint aliqui imperfecti actus, secundum illos Deo attribui prædictæ virtutes non possunt ; sicut prudentia, quantum ad actum bene consiliandi, Deo non competit. Quum enim consilium sit quædam inquisitio, ut dicitur in sexto Ethicorum (c. 10), divina autem cognitio non sit inquisitiva, ut supra (c. 57) ostensum est, non potest sibi consiliari esse conveniens ; unde : *Cui dedisti consilium ? Forsitan ei qui non habet sapientiam* (*Job*, XXVI, 3) ? Et : *Cum quo iniit consilium, et instruxit eum* (*Isai.* XL, 14) ?

Secundum autem actum illum qui est de consiliatis judicare et judicata eligere, nihil prohibet prudentiam de Deo dici. Dicitur tamen interdum consilium de Deo, vel propter similitudinem occultationis, nam consilia occulte aguntur ; unde quod est in divina sapientia occultum, per similitudinem consilium dicitur, ut patet, secundum aliam translationem : *Consilium tuum antiquum verum fiat* (*Isai.* XXV, 1) ; vel in quantum consulentibus satisfacit ; est enim sine discursu intelligentis instruere inquirentes.

Similiter etiam justitia, quantum ad commutationis actum, Deo competere non potest, quum ipse a nullo aliquid accipiat ; unde : *Quis prior dedit illi, et retribuetur*

l'épître aux Romains : *Qui lui a donné le premier pour recevoir ensuite* [Rom. XI, 35]? et cette autre de Job : *Qui m'a donné d'abord afin que je lui rende* [Job, XLI, 2]? Nous disons pourtant, par similitude, que nous donnons quelque chose à Dieu, en ce sens qu'il accepte nos présents. Il n'y a donc point pour lui de justice commutative, mais seulement une justice distributive. C'est pourquoi saint Denys dit qu'on loue Dieu à cause de sa justice, parce qu'il distribue ses biens en proportion du mérite de chacun (7), conformément à ce passage de l'Évangile : *Il a donné à chacun selon sa propre vertu* (Matth. XXV, 15].

Il faut observer que les actions auxquelles les vertus en question se rapportent ne dépendent aucunement de la condition humaine, quant à leurs raisons; car ce n'est pas seulement l'homme, mais tout être doué d'intelligence, qui peut juger de ce qu'il faut faire, donner ou distribuer quelque chose. Cependant, en les limitant aux choses humaines, elles sont en quelque sorte spécifiées par elles, de même qu'une certaine courbure du nez détermine l'espèce des camus. Ces vertus donc, en tant qu'elles règlent la vie active de l'homme et qu'on leur fixe pour terme les choses humaines, ont trait à ces actions, et elles ne peuvent convenir à Dieu en ce sens.

Si cependant on prend ces actions dans leur généralité, on pourra les adapter aux choses divines. Par exemple, l'homme distribue les

(7) A justitia laudatur Deus, quod omnibus, ut dignum est, tribuat et congruentem modum, et pulchritudinem, et compositionem ordinis et dispositionem et omnibus dispertiat, et singulis ordines præstituat, secundum veram et justam præscriptionem : et omnibus suæ cujusque actionis auctor sit. Omnia enim divina justitia ordinat et determinat, omniaque ab omnium mixtione et confusione libera servans, cuique convenientia rebus omnibus tribuit, prout cujusque congruit dignitati..... Sciendum est divinam justitiam hoc ipso revera veram esse justitiam, quod omnibus quæ sua sunt tribuat pro merito singulorum, atque naturam cujusque in ordine proprio potentiaque custodiat (*De div. nom.* c. 8).

---

ei (*Rom.* XI, 35)? Et : *Quis ante dedit mihi, ut reddam ei* (*Job*, XLI, 2)? Per similitudinem tamen aliqua Deo dare dicimur, in quantum Deus nostra data acceptat. Non igitur sibi competit commutativa justitia, sed solum distributiva. Unde Dionysius dicit (de Divin. Nominib., c. 8) quod « justitia laudatur Deus, sicut omnibus, secundum dignitatem, distribuens; » secundum illud: *Dedit... unicuique secundum propriam virtutem* (*Matth.* XXV, 15).

Scire autem oportet quod actiones, circa quas prædictæ virtutes sunt, secundum suas rationes ex rebus humanis non dependent; non enim de agendis judicare aut aliquid dare vel distribuere solius hominis est, sed cujuslibet intellectum habentis; secundum tamen quod ad res humanas contrahuntur, ex his quodammodo speciem sumunt, sicut curvum in naso facit speciem simi. Virtutes igitur prædictæ, secundum quod ordinant humanam vitam activam, ad has actiones ordinantur, prout ad res humanas contrahuntur, ab eis speciem sumentes; secundum quem modum Deo convenire non possunt.

Secundum vero quod actiones prædictæ in sua communitate accipiuntur, possunt etiam divinis rebus aptari; sicut enim homo rerum humanarum, ut pecuniæ vel honoris,

biens qui sont à l'usage de l'homme, tels que l'argent et les honneurs, et Dieu de son côté distribue tout ce qu'il y a de bon dans l'univers. Ces vertus ont donc en Dieu beaucoup plus d'étendue que dans l'homme; car si la justice de l'homme se borne à la vie civile ou domestique, la justice de Dieu s'étend à tout ce que contient l'univers. C'est ce qui fait que les vertus divines sont les types des nôtres, puisque les êtres qui sont limités et n'existent que comme particuliers sont seulement les ressemblances des êtres absolus, et il en est d'eux comme de la lumière d'une lampe comparée à celle du soleil. Pour les autres vertus qui ne conviennent pas proprement à Dieu, elles n'ont pas leurs types dans sa nature, mais seulement dans la sagesse divine, qui comprend les raisons propres de tous les êtres; et il en est de même de tout ce qui se rattache aux corps.

CHAPITRE XCIV.

Dieu a les vertus contemplatives.

Il est hors de doute que les vertus contemplatives conviennent à Dieu au plus haut degré. En effet :

1° Si la sagesse consiste dans la connaissance des causes les plus élevées, ainşi que le Philosophe l'enseigne au commencement de sa *Métaphysique* (1); si Dieu se connaît principalement lui-même et ne

(1) Cujus gratia nunc sermonem facimus, illud est, quod appellatam sapientiam circa primas causas et principia omnes arbitrantur versari. Quare expertus quidem sensum

---

distributor est, ita et Deus omnium bonitatum universi. Sunt igitur prædictæ virtutes in Deo universalioris extensionis quam in homine; nam, sicut justitia hominis se habet ad civitatem vel domum, ita justitia Dei se habet ad totum universum. Unde et divinæ virtutes nostrarum exemplares dicuntur; nam quæ sunt contracta et particulata similitudines quædam absolutorum entium sunt, sicut lumen candelæ se habet ad lumen solis. Aliæ vero virtutes, quæ proprie Deo non conveniunt, non habent exemplar in divina natura, sed solum in divina sapientia, quæ omnium entium proprias complectitur rationes, sicut est de aliis corporalibus rebus.

CAPUT XCIV.

Quod in Deo sunt virtutes contemplativæ.

De contemplativis autem virtutibus dubium esse non potest quin Deo maximo conveniant.

1° Si enim sapientia in cognitione altis-

connaît rien qu'en se connaissant comme cause première de tout ce qui existe [ch. 46], c'est à lui surtout évidemment qu'appartient la sagesse. C'est pourquoi Job dit : *Il est sage dans son cœur* [Job, IX, 4]; et l'Ecclésiastique : *Toute sagesse vient du Seigneur Dieu, et elle a toujours été avec lui* [Eccl. I, 1]. Le Philosophe dit encore dans le même ouvrage que la sagesse est la propriété de Dieu, et non de l'homme (2).

2° Si la science est la connaissance d'une chose par sa cause propre, et si Dieu connaît l'ordre de toutes les causes et de tous les effets, et par là même les causes propres de chaque chose [ch. 65, 67], il est clair que la science se trouve proprement en lui. Cependant cette science n'est pas le résultat du raisonnement, comme la nôtre, qui s'acquiert par voie de démonstration. Aussi est-il dit au livre des Rois : *Dieu est le Seigneur des sciences* [I *Reg.* II, 3].

3° Si la connaissance immatérielle de certaines choses existe sans raisonnement de l'intelligence, et si Dieu a une connaissance semblable de tous les êtres [ch. 50], il est certainement intelligent, ainsi que Job le proclame en disant : *Il a en lui le conseil et l'intelligence* [Job, XII, 13].

Ces vertus qui sont en Dieu sont les types des nôtres, de même que le parfait est le type de l'imparfait.

quemcumque habentibus sapientior esse videtur ; artifex vero expertis : achitectus etiam manibus laborante : speculativi autem factivis. Quod igitur sapientia circa aliquas causas et principia scientia sit patet (Arist. *Metaphys.* I, c. 1 ad finem).

(2) Merito non humana ejus (sapientiæ) possessio putabitur ; natura enim hominum in plerisque serva est. Quapropter secundum Simonidem, Deus utique solus hanc habet dignitatem ; hominem vero indignum non quærere illam quæ sibi convenit scientiam (Arist. *Metaphys.* I, c. 2).

---

simarum causarum consistit, secundum Philosophum (Metaphys. I, c. 1 ad finem), ipse autem Deus præcipue seipsum cognoscit nec aliquid cognoscit nisi cognoscendo seipsum (ut probatum est, c. 46), qui est omnium causa prima, manifestum est quod sibi potissime sapientia debet adscribi. Unde: *Sapiens corde est* (*Job*, IX, 4). Et : *Omnis sapientia a Domino Deo est, et cum illo fuit semper* (*Eccli.* I, 1). — Philosophus etiam dicit (Metaphys. I, c. 2) quod est divina possessio, non humana.

2° Item, Si scientia est rei cognitio per propriam causam, Ipse autem omnium causarum et effectuum ordinem cognoscit et per hoc singulorum proprias causas novit, ut supra (c. 65 et 67) ostensum est, manifestum est quod in Ipso proprie scientia est ; non tamen quæ sit per ratiocinationem causata, sicut scientia nostra ex demonstratione causatur. Unde : *Deus scientiarum Dominus est* (I *Reg.* II, 3).

3° Adhuc, Si immaterialis cognitio aliquarum rerum absque discursu intellectus est, Deus autem hujusmodi cognitionem de omnibus habet, ut supra (c. 50) ostensum est, in ipso igitur est intellectus. Unde : *Ipse habet consilium et intelligentiam* (*Job*, XII, 13).

Hæ etiam virtutes in Deo exemplares sunt nostrarum, sicut perfectum imperfecti.

CHAPITRE XCV.

Dieu ne peut vouloir le mal.

Ce qui précède nous servira à prouver que Dieu ne peut pas vouloir le mal. En effet :

1° La vertu d'un être réel est celle selon laquelle l'agent opère comme il faut. Or, toute opération de Dieu est l'opération d'une vertu, puisque sa vertu est son essence [ch. 92]. Donc il ne peut vouloir le mal.

2° La volonté ne se porte jamais vers le mal, si ce n'est lorsqu'il y a erreur de la raison, au moins dans l'élection d'un objet particulier; car l'objet de la volonté étant le bien appréhendé, la volonté ne peut se porter vers le mal qu'autant qu'il lui sera proposé comme bien; ce qui ne peut arriver que par erreur. Or, il ne peut y avoir d'erreur dans la connaissance divine [ch. 61]. Donc la volonté de Dieu ne peut tendre au mal.

3° Dieu est le souverain bien [ch. 41]. Or, le souverain bien ne souffre aucune association avec le mal, de même que la chaleur portée au plus haut degré n'admet aucun mélange de froid (1). Donc la volonté divine ne peut se tourner vers le mal.

4° Puisque le bien est la raison constitutive de la fin, le mal ne peut être l'objet de la volonté qu'autant qu'elle s'éloigne de sa fin. Or, la volonté divine ne peut s'éloigner de sa fin, puisque Dieu ne peut rien vouloir qu'en se voulant lui-même [ch. 76]. Donc Dieu ne peut vouloir

(1) Le froid est pris ici, selon l'acception vulgaire, pour un être positif, tandis que dans la réalité il n'est autre chose que la négation ou l'absence du calorique.

CAPUT XCV.

Quod Deus non potest velle malum.

Ex his quæ dicta sunt, ostendi potest quod Deus non potest velle malum.

1° Virtus enim rei est secundum quam aliquid bene operatur. Omnis autem operatio Dei est operatio virtutis, quum sua virtus sit sua essentia, ut supra (c. 92) ostensum est. Non potest igitur malum velle.

2° Item, Voluntas nunquam ad malum fertur nisi aliquo errore in ratione exsistente, ad minus in particulari eligibili; quum enim voluntatis objectum sit bonum apprehensum, non potest voluntas ferri in malum, nisi aliquo modo proponatur sibi ut bonum; et hoc sine errore esse non potest. In divina autem cognitione non potest esse error, ut supra (c. 61) ostensum est. Non igitur voluntas ejus potest ad malum tendere.

3° Amplius, Deus est summum bonum, ut supra (c. 41) probatum est. Summum autem bonum non patitur aliquod consortium mali, sicut nec summe calidum permixtionem frigidi. Divina igitur voluntas non potest flecti ad malum.

4° Præterea, Quum bonum habeat rationem finis, malum non potest incidere in voluntatem nisi per aversionem a fine. Vo-

le mal, et sa nature veut qu'en lui le libre arbitre n'ait d'action que dans la sphère du bien.

C'est le sens de ce passage du Deuteronome : *Dieu est fidèle et exempt d'iniquité* [Deuter. xxxii, 4]; et de cet autre d'Habacuc : *Vos yeux sont purs et vous empêchent de voir le mal, et vous ne pouvez regarder l'iniquité* [Habac. i, 13].

Ainsi se trouve réfutée l'erreur des Juifs, qui prétendent dans leur Talmud que Dieu pèche quelquefois et se purifie de son péché; et celle des Lucifériens, qui enseignent que Dieu a péché en précipitant Lucifer.

CHAPITRE XCVI.

Dieu ne hait rien.

Il résulte de ce qui vient d'être dit que Dieu ne peut haïr quoi que ce soit. En effet :

1o De même que le bien est l'objet de l'amour, de même le mal est celui de la haine; car nous voulons du bien à ceux que nous aimons et du mal à ceux que nous haïssons. Si donc la volonté de Dieu ne peut se porter vers le mal [ch. 95], il est impossible qu'il ait de la haine pour quelque chose.

2o La volonté de Dieu se porte vers des objets qui sont distincts de lui [ch. 75], puisqu'en voulant et aimant son être et sa bonté, il veut

---

luntas autem divina a fine averti non potest, quum nihil possit velle nisi volendo seipsum, ut supra (c. 76) ostensum est. Non potest igitur velle malum; et sic patet quod liberum arbitrium, in Ipso, naturaliter stabilitum est in bono.

Hoc autem est quod dicitur : *Deus fidelis et absque ulla iniquitate* (*Deuter*. xxxii, 4). Et : *Mundi sunt oculi tui, ne videas malum; et respicere ad iniquitatem non poteris* (*Habac*, i, 13).

Per hoc autem confutatur error Judæorum, qui in Thalmut dicant Deum quandoque peccare et a peccato purgari, et Luciferianorum, qui dicunt Deum in Luciferi dejectione peccasse.

CAPUT XCVI.

Quod Deus nihil odit.

Ex hoc autem apparet quod odium alicujus rei Deo convenire non potest.

1o Sicut enim amor se habet ad bonum, ita odium se habet ad malum; nam iis quos amamus bonum volumus; iis vero quos odimus, malum. Si igitur voluntas Dei ad malum inclinari non potest, ut ostensum est (c. 95), impossibile est quod ipse rem aliquam odio habeat.

2o Item, Voluntas Dei in alia a se fertur, ut supra (c. 75) ostensum est, in quantum, volendo et amando suum esse et

que cette bonté se répande autant qu'il est possible par la communication de sa ressemblance. Donc ce que Dieu veut pour les êtres distincts de lui, c'est qu'il y ait en eux la ressemblance de sa bonté. Or, le bien de chaque chose consiste dans la participation à la ressemblance divine; car toute bonté qui n'est pas la bonté première n'est qu'une certaine ressemblance de cette bonté. Donc Dieu veut le bien de tout ce qui existe. Donc il ne hait rien.

3° C'est du premier être que découle l'existence de tous les autres. Si donc Dieu a de la haine pour quelque chose de ce qui existe, il veut que cela ne soit pas, puisque être est le bien de chaque chose. Il veut, par conséquent, la non-existence de son action, puisque cet objet arrive à l'être médiatement ou immédiatement par elle. Nous avons, en effet, démontré [ch. 83] que si Dieu veut quelque chose, il veut aussi, par là même, ce qui est nécessaire à l'existence de cette chose. Or, cela est évidemment impossible, si tout arrive à l'être *par sa volonté*, parce que dans ce cas, l'action qui produit les choses doit être volontaire. Il en est de même s'il est *naturellement* cause des êtres (1); car s'il se complaît dans sa nature, il doit avoir aussi pour agréable tout ce que sa nature demande. Donc Dieu n'éprouve de la haine pour aucune nature.

4° Ce qui se trouve naturellement dans toutes les créatures actives se trouve principalement et nécessairement dans le premier agent. Or, tous les agents aiment, chacun en la manière qui lui est propre, leurs productions envisagées comme telles : par exemple, les parents aiment leurs enfants, les poètes leurs compositions et les ouvriers leurs ouvrages.

(1) C'est-à-dire, si Dieu produit les êtres comme les renfermant éminemment dans son essence, qui est l'*Être*.

---

suam bonitatem, vult eam diffundi, secundum quod possibile est, per similitudinis communicationem. Hoc igitur est quod Deus, in rebus aliis a se, vult ut in eis sit suæ bonitatis similitudo. Hoc autem est bonum uniuscujusque rei ut similitudinem divinam participet; nam quælibet bonitas alia non est nisi similitudo quædam primæ bonitatis. Igitur Deus unicuique rei vult bonum; nihil igitur odit.

3° Adhuc, A primo ente omnia alia originem essendi assumunt. Si igitur aliquid eorum quæ sunt odio habet, vult illud non esse, quia hoc est unicuique bonum; vult igitur actionem suam non esse, qua illud in esse producitur vel mediate vel immediate; ostensum est enim supra (c. 83) quod, si Deus aliquid vult, oportet quod illa velit quæ ad illud requiruntur. Hoc autem est impossibile; quodquidem patet, si res per voluntatem Ipsius in esse procedant, quia tunc oportet actionem qua res producuntur esse voluntariam; similiter, si naturaliter sit rerum causa, quia, sicut placet sibi sua natura, sic placet sibi omne illud quod sua natura requirit. Nullam igitur naturam Deus odit.

4° Præterea, Illud quod invenitur in omnibus creaturis activis naturaliter, præcipue in primo agente necesse est inveniri. Omnia autem agentia suo modo suos effectus amant, secundum quod hujusmodi,

Donc, à plus forte raison, Dieu ne hait aucune chose, puisqu'il est la cause de tout ce qui existe.

Cette doctrine est conforme à celle de l'Écriture, qui dit à Dieu : *Vous aimez tout ce qui est, et vous ne haïssez rien de ce que vous avez fait* [*Sap.* XI, 25].

On dit cependant que Dieu hait quelque chose, par ressemblance, et cela peut arriver de deux manières :

D'abord parce que Dieu, en aimant une chose et en voulant l'existence de son bien, veut la non-existence de ce qui est opposé au bien, c'est-à-dire du mal. C'est pourquoi nous disons que Dieu hait ce qui est mauvais, de même que nous disons que nous avons de la haine pour ce que nous voudrions ne pas exister, selon cette parole de Zacharie : *Que personne d'entre vous ne pense le mal, contre son ami, dans son cœur. Gardez-vous d'aimer le serment trompeur; car je hais toutes ces choses, dit le Seigneur* [Zach. VIII, 17]. Or, ces choses ne sont pas des effets tels que celles qui subsistent, et qui seules sont proprement l'objet de la haine ou de l'amour.

La seconde manière dont Dieu peut concevoir de la haine, c'est lorsqu'il veut un bien plus grand qui ne peut exister sans la privation d'un moindre bien; et l'on dit alors qu'il a de la haine, tandis qu'il serait plus vrai de dire qu'il aime davantage. S'il veut, par exemple, le bien de la justice ou de l'ordre universel, qui demande pour pouvoir exister la punition ou la destruction de certains êtres, on dira que Dieu a de la haine pour les êtres qu'il veut punir ou détruire; et cette manière de s'exprimer revient à celle de Malachie, qui dit : *J'ai eu de la haine pour Esaü* [Malach., I, 3]; et à ce passage des Psaumes : *Vous*

---

sicut parentes filios, poetæ poemata, artifices sua opera. Multo igitur magis Deus nullam rem odit, quum ipse sit omnium causa.

Hoc autem est quod dicitur : *Diligis enim omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti* (*Sap.* XI, 25).

Dicitur autem Deus aliqua odire similitudinarie, et hoc dupliciter :

Uno quidam modo, ex hoc quod Deus, amando res, volens earum bonum esse, vult contrarium bono, scilicet malum, non esse; unde malorum odium habere dicitur; nam quæ non esse volumus dicimur odio habere, secundum illud : *Unusquisque malum contra amicum suum ne cogitetis in cordibus vestris; et juramentum mendax ne diligatis; omnia enim hæc sunt quæ odi, dicit Dominus* (*Zachar.* VIII, 17). Hæc autem non sunt effectus ut res subsistentes, quorum proprium est odium vel amor.

Alius autem modus est ex hoc quod Deus vult aliquod majus bonum, quod esse non potest sine privatione minoris boni; et sic dicitur odire, quum magis hoc sit amare. Sic enim, in quantum vult bonum justitiæ vel ordinis universi (quod esse non potest sine punitione vel corruptione aliquorum), dicetur illa odire quorum punitionem vult vel corruptionem, secundum illud : *Esau odio habui* (*Malach.* I, 3); et illud : *Odisti omnes qui operantur iniquitatem; perdes omnes qui loquuntur mendacium. Virum sanguineum et dolosum abominabitur Dominus* (*Psalm.* V, 7)

haïssez tous ceux qui commettent l'iniquité; vous perdrez tous ceux qui profèrent le mensonge. Dieu a en abomination l'homme sanguinaire et trompeur [Ps. v, 7].

CHAPITRE XCVII.

Dieu est vivant.

Il faut nécessairement conclure de tout ce qui a été démontré jusqu'ici que Dieu est vivant. En effet :

1° Nous avons prouvé que Dieu est doué d'intelligence et de volonté [ch. 44 et 72]. Or, connaître par l'intelligence et vouloir sont des opérations qui n'appartiennent qu'à l'être vivant. Donc Dieu est vivant.

2° On attribue la vie à certains êtres parce qu'ils paraissent mus par eux-mêmes et non par un autre. C'est ce qui nous fait dire, par similitude, que les êtres qui semblent se mouvoir par eux-mêmes et dont les moteurs sont inconnus du vulgaire ont la vie. Telle est, par exemple, l'eau vive d'une source qui coule, et non celle d'une citerne ou d'un marais stagnant; tel encore le vif-argent [mercure], en qui l'on croit voir un certain mouvement. Mais les êtres mus par eux-mêmes sont ceux-là seulement qui se meuvent en eux-mêmes, parce qu'ils sont composés du moteur et du sujet du mouvement, comme sont les êtres animés. C'est pourquoi nous n'attribuons qu'à eux la vie dans le sens propre de ce mot. Tous les autres ont un moteur extérieur qui les engendre, éloigne l'obstacle ou les pousse.

CAPUT XCVII.

Quod Deus est vivens.

Ex his autem quæ supra ostensa sunt, de necessitate habetur quod Deus est vivens.

1° Ostensum est enim (c. 44 et 72) Deum esse intelligentem et volentem. Intelligere autem et velle nonnisi viventis est. Est ergo Deus vivens.

2° Adhuc, Vivere secundum hoc aliquibus attributum est, quod visa sunt per se, non ab alio, moveri; et propter hoc illa quæ videntur per se moveri, quorum motores vulgus non percipit, per similitudinem dicimus vivere, sicut aquam vivam fontis fluentis, non autem cisternæ vel stagni stantis, et argentum vivum, quod motum quemdam habere videtur. Proprie enim illa sola per se moventur quæ movent seipsa, composita ex motore et moto, sicut animata; unde hæc sola proprie vivere dicimus; alia vero omnia ab aliquo exteriori moventur, vel generante vel removente prohibens, vel impellente. Et, quia opera-

Et parce que les opérations sensibles ne se font pas sans mouvement, il faut reconnaître encore l'existence de la vie dans tout ce qui se porte soi-même à ses opérations propres, bien que ce soit sans mouvement. C'est pourquoi connaître, désirer et sentir sont des actions qui ont la vie pour principe. Or, c'est à Dieu surtout qu'il appartient d'opérer par lui-même et non avec le secours d'un autre, puisqu'il est la première cause agissante. Donc c'est aussi à lui qu'il appartient surtout de vivre.

3° L'être divin comprend toute la perfection de l'existence [ch. 28]. Or, vivre est en quelque sorte une existence parfaite; c'est pour cela que, dans l'ordre des êtres, on préfère ceux qui ont la vie à ceux qui en sont privés. Aussi l'être divin est la vie; donc Dieu est vivant.

Cette vérité s'appuie sur le témoignage des livres saints; car le Seigneur lui-même nous dit: *Je lèverai ma main vers le ciel et je dirai : Je vis éternellement* [Deuter. xxxii, 40]; et dans les Psaumes : *Mon cœur et ma chair se sont réjouis dans le Dieu vivant* [Ps. lxxxiii, 2].

CHAPITRE XCVIII.

Dieu est sa propre vie.

Une autre conséquence à tirer, c'est que Dieu est sa propre vie. En effet :

1° La vie de l'être vivant est le *vivre* même, pris dans une certaine abstraction, de même que la course, quant à la chose, n'est autre que

---

tiones sensibiles cum motu sunt, ulterius omne illud quod agit se ad proprias operationes, quamvis non sit cum motu, dicitur vivere; unde intelligere, appetere et sentire, actiones vitæ sunt. Sed Deus maxime, non ab alio sed a seipso, operatur, quum sit prima causa agens. Maxime ergo competit ei vivere.

3° Item, Divinum esse omnem perfectionem essendi comprehendit, ut supra (c. 28) ostensum est. Vivere autem est quoddam esse perfectum; unde viventia, in ordine entium, non-viventibus præferuntur. Divinum ergo esse est vivere; Ipse ergo est vivens.

Hoc autem etiam auctoritate divinæ Scripturæ confirmatur. Dicitur enim ex ore Domini : *Levabo ad cælum manum meam et dicam : Vivo ego in æternum* (*Deuter*. xxxii, 40). Et : *Cor meum et caro mea exsultaverunt in Deum vivum* (*Psalm*. lxxxiii, 2).

CAPUT XCVIII.

Quod Deus sit sua vita.

Ex hoc patet ulterius quod Deus sit sua vita.

1° Vita enim viventis est ipsum vivere in quadam abstractione signatum; sicut cursus, secundum rem, non est aliud quam cur-

courir. Or, vivre est l'être de ce qui est vivant, comme on le voit par le Philosophe (1); car si l'on dit que l'animal est vivant parce qu'il est doué d'une âme par laquelle il a un être [*esse*] d'une forme qui lui est propre, vivre ne peut être autre chose que tel être [*esse*] provenant de telle forme. Or, Dieu est lui-même son être [ch. 22]. Donc il est aussi son *vivre* et sa vie.

2° Connaître par l'intelligence, c'est pour lui vivre, en quelque manière, ainsi que l'enseigne Aristote (2); car connaître est un acte de l'être vivant. Or, Dieu est son intelligence en acte [ch. 45]. Donc il est aussi son *vivre* et sa vie.

3° Si Dieu n'était pas sa vie propre, comme il est vivant [ch. 97], il s'ensuivrait qu'il ne serait vivant qu'en participant à la vie. Or, tout ce qui est par participation doit être rapporté à un être qui est par lui-même. Donc Dieu se rapporterait à un être antérieur à lui et par lequel il vivrait; ce qui est impossible, comme nous l'avons prouvé [ch. 13].

4° Si Dieu est vivant [ch. 97], il doit avoir la vie en lui. Si donc il n'est pas lui-même sa propre vie, il y aura en lui quelque chose qui ne sera pas lui-même; et par conséquent, il sera composé : conclusion dont nous avons démontré la fausseté [ch. 18]. Donc Dieu est sa vie. Nous lisons en effet en saint Jean : *Je suis la vie* [Joan. XIV, 6].

(1) At vivere, viventium est esse : cujus sane causa est, ut constat, atque principium, anima (Arist. *De Anima* II, c. 4).

(2) Dicamus animatum ab inanimato vita sejungi. Atque cum multifariam vivere dicatur, etiam si unum tantum istorum insit, vivere illud dicimus cui inest, ut intellectus, sensus, motus loco ac status, et insuper motio nutrimento et accretioni decretionive accommodata (*De Anima* II, c. 2).

---

vere. Vivere autem viventium est ipsum esse eorum, ut patet per Philosophum (De Anima, II, c. 4); quum enim ex hoc animal dicatur vivens, quod habet animam, secundum quam habet esse utpote secundum propriam formam, oportet quod vivere nihil sit aliud quam tale esse ex tali forma proveniens. Deus autem est suum esse, ut supra probatum est (c. 22). Est ergo suum vivere et sua vita.

2° Item, Suum intelligere est quoddam vivere, ut patet per Philosophum (de Anima II, c. 2); nam intelligere est actus viventis. Deus autem est suum intelligere, ut supra (c. 45) ostensum est. Ergo est suum vivere et sua vita.

3° Amplius, Si Deus non esset sua vita, quum sit vivens, ut ostensum est (c. 97), sequeretur quod esset vivens per participationem vitæ. Omne autem quod est per participationem, reducitur ad id quod est per seipsum. Deus ergo reduceretur in aliquod prius, per quod viveret; quod est impossibile, ut ex dictis (c. 13) patet.

4° Adhuc, Si sit vivens Deus, ut ostensum est (c. 97), oportet in ipso vitam esse. Si ergo non sit Ipse sua vita, erit aliquid in ipso quod non est ipse; et sic erit compositus; quod supra (c. 18) improbatum est. Est igitur Deus sua vita.

Et hoc est quod dicitur : *Ego sum vita* (*Joann.* XIV, 6).

CHAPITRE XCIX.

La vie de Dieu est éternelle.

Il est évident, d'après cela, que la vie de Dieu est éternelle. En effet :

1° Aucun être ne cesse de vivre qu'en se séparant de la vie. Or, rien ne peut être séparé de soi-même ; car il n'y a séparation que lorsque deux objets sont divisés entre eux. Il est donc impossible que Dieu cesse de vivre, puisqu'il est lui-même sa vie [ch. 98].

2° Tout ce qui existe pendant un temps et n'existe pas pendant un autre temps existe en vertu d'une cause ; car rien ne se fait passer soi-même du non-être à l'être, puisque ce qui n'est pas encore ne peut agir. Or, la vie de Dieu ne reconnaît aucune cause, non plus que son être. Donc il n'est pas vivant pendant un temps et privé de vie pendant un autre temps ; mais il vit toujours. Donc sa vie est éternelle.

3° Dans toute action, l'agent subsiste le même, bien que l'action puisse être transitoire et successive. Ainsi, dans le mouvement, le mobile reste le même [en tant que mobile], dans toute la durée du mouvement, quelles qu'en soient les variations. Donc, quand l'action se confond avec l'agent lui-même, il n'y a rien de successif ni de transitoire ; mais tout subsiste en même temps. Or, en Dieu, l'action de connaître et de vivre, c'est Dieu lui-même [ch. 45 et 98]. Donc la vie de Dieu n'admet pas de succession ; mais elle est tout entière en même temps. Donc elle est éternellement la même.

4° Dieu est complétement immuable [ch. 13]. Or, l'être dont la vie

---

CAPUT XCIX.

Quod vita Dei est sempiterna.

Ex hoc autem apparet quod vita ejus sit sempiterna.

1° Nihil enim desinit vivere, nisi per separationem vitæ. Nihil autem a seipso separari potest ; omnis enim separatio fit per divisionem alicujus ab alio. Impossibile est ergo quod Deus desinat vivere, quum ipse sit sua vita, ut ostensum est (c. 98).

2° Item, Omne illud quod quandoque est et quandoque non est, est per aliquam causam ; nihil enim seipsum de non-esse ad esse adducit, quia quod nondum est non agit. Divina autem vita non habet aliquam causam, sicut nec divinum esse. Non igitur quandoque est vivens et quandoque non vivens, sed semper vivit. Est ergo vita ejus sempiterna.

3° Adhuc, In qualibet operatione operans manet, licet interdum operatio transeat secundum successionem ; unde et in motu, mobile manet idem subjecto in toto motu, licet non secundum rationem. Ubi igitur actio est ipsum agens, oportet quod nihil ibi per successionem transeat, sed totum simul maneat. Intelligere autem et vivere Dei est ipse Deus, ut ostensum est (c. 45 et 98). Ergo ejus vita non habet successionem, sed est tota simul ; est igitur sempiterna.

4° Amplius, Deus omnino immobilis est, ut supra (c. 13) ostensum est. Quod,

commence ou finit, ou bien renferme quelque succession, est muable; car sa vie commence par la génération et finit par la corruption, et la succession est le résultat d'un certain mouvement. Donc Dieu n'a pas commencé à vivre, sa vie ne finira pas et elle n'est assujétie à aucune succession. Donc sa vie est éternelle. C'est ce que le Seigneur nous apprend lui-même dans le Deuteronome en disant : *Je vis éternellement* [Deuter. XXXII, 40]; et nous lisons encore dans la première épître de saint Jean : *Celui-ci est le vrai Dieu et la vie éternelle* [I Joan. V, 20].

CHAPITRE C.

Dieu est heureux.

Après les questions traitées jusqu'ici, il nous reste à prouver que Dieu est heureux. En effet :

1° La béatitude est le bien propre de toute nature intellectuelle. Donc, puisque Dieu est intelligent, son bien propre sera aussi sa béatitude. Il n'y a cependant pas entre lui et son bien propre la relation qui existe entre un être et le bien qu'il ne possède pas encore; car cette relation ne se rencontre que dans une nature muable et qui est en puissance; mais Dieu est comme l'être qui possède actuellement son bien propre. Donc il n'éprouve pas seulement, ainsi que nous, le désir de la béatitude; mais il en a la jouissance. Donc il est heureux.

2° Ce que la nature intellectuelle désire ou veut par-dessus tout, c'est ce qui atteint en elle le plus haut degré de la perfection; et c'est en quoi consiste sa béatitude. Or, ce qui atteint le plus haut degré de la

---

autem incipit aut desinit vivere, vel in vivendo successionem patitur, mutabile est; nam vita alicujus incipit per generationem, desinit autem per corruptionem; successio autem propter motum aliquem est. Deus ergo neque incepit vivere, neque desinet vivere, neque in vivendo successionem patitur. Est ergo Deus vita sempiterna.

Hinc est quod dicitur ex ore Domini : *Vivo ego in æternum* (*Deuter.* XXXII, 40); Et : *Hic est verus Deus et vita æterna* (I *Joann.* V, 20).

CAPUT C.

Quod Deus est beatus.

Restat autem ex præmissis ostendere Deum esse beatum.

1° Cujuslibet enim intellectualis naturæ proprium bonum est beatitudo. Quum ergo Deus sit intelligens, suum proprium bonum erit beatitudo. Non autem comparatur ad proprium bonum sicut quod in bonum nondum habitum tendit (hoc enim est naturæ mobilis et in potentia existentis), sed

perfection dans chaque être, c'est son opération la plus parfaite; car la puissance et l'aptitude se perfectionnent par l'opération. C'est pourquoi le Philosophe dit que la félicité n'est autre chose qu'une opération parfaite (1).

Or, la perfection d'une opération dépend de quatre choses.

D'abord de son genre; c'est-à-dire que cette opération doit demeurer dans l'être qui opère. Nous entendons par opération qui demeure dans l'être qui opère celle dont il ne résulte rien autre chose que l'opération elle-même, comme voir et entendre. Les opérations de ce genre perfectionnent les êtres auxquels elles appartiennent, et elles peuvent être *extrêmes* (2), parce qu'elles ne se rapportent à aucun fait qui soit leur fin. Quant à l'opération ou à l'action qui a pour résultat quelque chose qui est produit et distinct d'elle-même, elle est la perfection, non de celui qui opère, mais de la chose produite, qui est sa fin. C'est ce qui fait qu'une telle opération ne peut être la béatitude ou la félicité d'une nature intellectuelle.

La perfection de l'opération dépend, en second lieu, de son principe, pour appartenir à la puissance la plus élevée. C'est pour cela que la félicité n'est point en nous le produit des sens, mais de l'intelligence perfectionnée par l'habitude (3).

(1) Perfectam beatitudinem functionem quamdam muneris esse in rerum contemplatione positam, etiam ex hoc perspicere licet, quod deos felicissimos ac beatissimos esse arbitremur..... Atqui nemo est qui non eos vivere existimet. Ergo et aliquo munere fungi. Non enim eos oportet dormientes fingere, ut Endymionem. Ei igitur qui vivit, si actio, multoque magis si affectio adimatur, quid præter contemplationem relinquitur? Quocirca Dei muneris functio ea quæ beatitudine antecellit, in contemplatione consistere reperietur. Ergo et humanarum functionum ut quæque simillima est, ita ad beatam vitam constituendam plurimum valet (Arist. *Ethic.* x, c. 8).

(2) C'est-à-dire finales ou terminées dans leur sujet.

(3) Cette proposition : *La félicité ne se trouve que dans l'opération de l'intelligence per-*

sicut quod jam obtinet proprium bonum. Igitur beatitudinem non solum desiderat, sicut et nos, sed ea fruitur. Est igitur beatus.

2° Amplius, illud est maxime desideratum vel volitum ab intellectuali natura, quod est perfectissimum in ipsa; et hoc est ejus beatitudo. Perfectissimum autem in unoquoque est sua perfectissima operatio; nam potentia et habitus per operationem perficiuntur; unde Philosophus dicit : « Felicitatem esse perfectam operationem » (Ethic. x, c. 8).

Perfectio autem operationis dependet ex quatuor. *Primo*, ex suo genere, ut scilicet sit manens in ipso operante; dico autem operationem in ipso manentem per quam non fit aliud præter ipsam operationem, sicut videre et audire; hujusmodi enim perfectiones sunt eorum quorum sunt operationes et possunt esse ultimæ, quia non ordinantur ad aliquod factum quod sit finis; operatio vero vel actio ex qua sequitur aliquid actum præter ipsam, est perfectio operati, non operantis, et comparatur ad ipsum sicut ad finem; et ideo talis operatio intellectualis naturæ non est beatitudo sive felicitas.

Secundo, ex principio operationis, ut sit altissimæ potentiæ; unde, secundum ope-

Cette même perfection dépend, en troisième lieu, de l'objet de l'opération. C'est pourquoi la plus grande félicité possible consiste pour nous dans la connaissance de l'être intelligible le plus élevé.

Elle dépend enfin de la forme de l'opération, c'est-à-dire qu'elle doit être faite parfaitement, avec facilité et accompagnée de plaisir.

Telle est l'opération de Dieu; car, d'abord, il est intelligent; son intelligence est la plus haute de toutes les vertus, et elle n'a besoin d'aucune habitude pour devenir parfaite, puisqu'elle l'est en elle-même [ch. 28]. Ensuite, Dieu, qui est le plus élevé des êtres intelligibles, se connaît lui-même parfaitement, sans aucune difficulté et avec le suprême contentement du bonheur. Donc il est heureux.

3° La béatitude apaise toute espèce de désir; car, lorsqu'on la possède, il ne reste plus rien à désirer, puisqu'elle est la fin dernière. Celui-là donc doit être heureux qui est parfait quant à tout ce qu'il peut désirer. C'est ce qui fait dire à Boëce que le bonheur est un état parfait, à raison de la réunion de tous les biens (4). Or, telle est la perfection de Dieu, qui renferme toute perfection dans une certaine simplicité [ch. 28 et 54]. Donc il est véritablement heureux.

fectionnée par l'habitude, ne peut être vraie que si on l'entend de la félicité humaine; car notre intelligence étant imparfaite, son opération ne peut se perfectionner que par la répétition des mêmes actes. Pour l'intelligence divine, elle n'a besoin d'aucune habitude pour devenir parfaite, puisqu'elle l'est en elle-même et par elle-même, ou essentiellement, comme saint Thomas le dira bientôt.

(4) Omnis mortalium cura quam multiplicium studiorum labor exercet, diverso quidem calle procedit, sed ad unum tamen beatitudinis finem nititur pervenire. Id autem est bonum, quo quis adepto, nihil ulterius desiderare queat. Quod quidem est omnium summum bonorum, cunctaque intra se bona continens, cui si quid abforet, summum esse non posset, quoniam relinqueretur extrinsecus quod posset optari. Liquet igitur esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum..... Non est aliud quod æque perficere beatitudinem possit, quam copiosus bonorum omnium status (*Consolat. philos.* III, prosa 2).

---

rationem sensus, non est in nobis felicitas, sed secundum operationem intellectus et per habitum perfecti.

Tertio, ex operationis objecto; et propter hoc in nobis ultima felicitas est in intelligendo altissimum intelligibile.

Quarto, ex forma operationis, ut scilicet perfecte, faciliter et delectabiliter operetur. Talis autem est Dei operatio, quum sit intelligens et suus intellectus altissima virtutum sit, nec indigeat habitu perficiente, quia in seipso perfectus est, ut supra (c. 28) ostensum est. Ipse autem seipsum intelligit, qui est summum intelligibilium, perfecte, absque omni difficultate et delectabiliter. Est igitur Deus beatus.

3° Adhuc, Per beatitudinem desiderium omne quietatur, quia, ea habita, non restat aliud desiderandum, quum sit ultimus finis. Oportet igitur eum esse beatum qui perfectus est, quantum ad omnia quæ desiderare potest; unde Boetius dicit (de Cons., l. III, prosa secunda) quod beatitudo « est status omnium bonorum congregatione perfectus. » Sed talis est divina perfectio, quæ omnem perfectionem in quadam simplicitate comprehendit, ut supra (c. 28 et 54) ostensum est. Ipse igitur vere beatus est.

4° Item, quamdiu alicui deest aliquid quo indigeat, nondum beatus est, quia ejus

4° Tant qu'un être reste privé de ce qui lui manque, il n'est pas encore heureux, parce que son désir n'est pas encore apaisé. Donc celui qui se suffit à lui-même et ne manque de rien est véritablement heureux. Or, nous avons démontré plus haut [ch. 81] que Dieu n'a pas besoin des autres êtres, puisque sa perfection ne dépend de rien qui lui soit extérieur, et, s'il les veut, ce n'est pas pour lui comme pour une fin et comme lui étant nécessaires, mais parce que cela convient à sa bonté. Donc il est heureux.

5° Nous avons fait voir que Dieu ne peut pas vouloir ce qui est impossible [ch. 84]. Or, il est impossible qu'il survienne en lui quelque chose qu'il n'avait pas auparavant, puisqu'il n'est en puissance sous aucun rapport [ch. 16]. Il a tout ce qu'il veut, et il ne veut rien de mauvais [ch. 95]. Donc il est heureux, dans le sens de ceux qui considèrent comme heureux celui qui a tout ce qu'il veut et qui ne veut aucun mal.

L'Écriture-Sainte affirme que Dieu est heureux; car il est dit dans la première épître à Timothée : [*Jésus-Christ*] *que nous montrera en son temps Dieu, qui est heureux et seul puissant* [I Tim. VI, 15].

CHAPITRE CI.

Dieu est sa propre béatitude.

Il est évident maintenant que Dieu est sa propre béatitude. En effet :

1° La béatitude de Dieu consiste dans son opération intellectuelle

---

desiderium nondum est quietatum. Quicumque igitur sibi sufficiens est, nullo indigens, ille vere beatus est. Ostensum autem est supra (c. 81) quod Deus non indiget aliis, quum a nullo exteriori sua perfectio dependeat; nec alia vult propter se sicut propter finem, quasi eis indigeat, sed solum quia hoc conveniens est suæ bonitati. Est igitur Ipse beatus.

5° Præterea, Ostensum est supra (c. 84) quod Deus non potest velle aliquod impossibile. Impossibile est autem ei aliquid advenire quod nondum habeat, quum Ipse nullo modo sit in potentia, ut supra (c. 16) ostensum est. Igitur non potest velle se habere quod non habet. Quidquid igitur vult habet, nec aliquid mali vult, ut supra ostensum est (c. 95). Est igitur beatus, secundum quod a quibusdam beatus esse perhibetur qui habet quidquid vult et nihil mali vult.

Ejus autem beatitudinem sacra Scriptura protestatur : *Quem ostendet* Deus *suis temporibus, beatus et solus potens* (I *Tim.* VI, 15).

CAPUT CI.

Quod Deus sit sua beatitudo.

Ex his autem apparet quod Deus sit sua beatitudo.

[ch. 100]. Or, nous avons prouvé que l'intelligence de Dieu en acte est sa substance [ch. 45]. Donc il est lui même sa béatitude.

2° La béatitude étant la fin dernière, elle est ce que tout être doit naturellement avoir, ou ce qu'il veut principalement avoir lorsqu'il la possède. Or, nous avons vu que Dieu veut principalement son essence [ch. 74]. Donc son essence est sa béatitude.

3° Tout ce qu'un être veut, il le veut à raison de sa béatitude; car la béatitude est une chose que l'on ne désire pas à cause d'une autre chose. C'est à elle que se termine le mouvement du désir de celui qui recherche une chose à cause d'une autre; autrement ce mouvement serait infini. Donc, puisque Dieu veut tous les autres êtres à cause de sa bonté, qui est son essence, comme il est lui-même son essence et sa bonté, il est par conséquent aussi sa propre béatitude.

4° L'existence de deux souverains biens est impossible; car si l'un était privé d'une chose qui fût en la possession de l'autre, aucun d'eux ne serait le souverain bien; et ce qui prouve que la béatitude est le souverain bien, c'est qu'elle est la fin dernière. Donc la béatitude est une même chose avec Dieu. Donc Dieu est sa propre béatitude.

CHAPITRE CII.

La béatitude divine est très parfaite et surpasse toute autre béatitude.

Ce que nous avons dit précédemment suffit pour nous faire comprendre l'excellence de la béatitude divine. En effet :

1° Plus un être est près de la béatitude, et plus il est parfaitement

1° Beatitudo enim ejus est intellectualis operatio Ipsius, ut ostensum est (c. 100). Supra autem ostendimus (c. 45) quod ipsum Dei intelligere sit sua substantia. Ipse igitur est sua beatitudo.

2° Item, Beatitudo, quum sit ultimus finis, est id quod quilibet natus est habere, vel habens principaliter vult. Ostensum est autem supra (c. 74) quod Deus principaliter vult suam essentiam. Sua igitur essentia est sua beatitudo.

3° Adhuc, Unusquisque in beatitudinem suam ordinat quidquid vult; ipsa enim est quæ propter aliud non desideratur, et ad quam terminatur motus desiderii unum propter aliud desiderantis, ne sit infinitus. Quum igitur Deus omnia alia velit propter suam bonitatem, quæ est sua essentia, oportet quod, sicut ipse est sua essentia et sua bonitas, ita sit sua beatitudo.

4° Præterea, Duo summa bona esse est impossibile; si enim aliquid utrique deesset quod alterum haberet, neutrum summum bonum esset. Beatitudo etiam summum bonum ostenditur esse, ex hoc quod est ultimus finis. Ergo beatitudo et Deus sunt idem. Est igitur Deus sua beatitudo.

heureux. C'est pourquoi, si l'on regarde comme heureux celui qui a une certaine espérance de parvenir à la béatitude, sa béatitude ne peut cependant pas être comparée à celle de l'être qui la possède déjà actuellement. Or, l'être qui approche le plus de la béatitude, c'est celui qui est la béatitude elle-même, et nous avons prouvé qu'il en est ainsi de Dieu [ch. 101]. Donc sa béatitude a une perfection singulière.

2° La délectation vient de l'amour [ch. 91], et là où l'amour est plus fort, la délectation causée par la possession de l'objet aimé est aussi plus vive. Or, chaque être, toutes choses égales d'ailleurs, s'aime plus lui-même que ce qui n'est pas lui; et la preuve en est que plus un objet s'approche d'un être, et plus il est aimé naturellement. Dieu se délecte donc davantage dans sa béatitude, qui est lui-même, que les autres êtres qui sont heureux ne se délectent dans la leur, qui n'est pas ce qu'ils sont eux-mêmes. Donc le désir de Dieu est plus satisfait et sa béatitude plus parfaite.

3° Ce qui existe en vertu de l'essence d'un être est plus excellent que ce qu'on lui attribue seulement par participation. Par exemple, la nature du feu se trouve d'une manière plus parfaite dans le feu lui-même que dans les objets qu'il consume. Or, Dieu est heureux en vertu de son essence; ce qu'on ne saurait affirmer d'aucun autre. En effet, rien de ce qui n'est pas lui ne peut être le souverain bien, ainsi qu'on pourrait le prouver par ce que nous avons dit plus haut [ch. 41]; et, par conséquent, partout où se rencontre un être distinct de lui qui est heureux, il ne l'est nécessairement que par participation. Donc la béatitude divine dépasse toute autre béatitude.

4° La parfaite béatitude consiste dans l'opération de l'intelligence

---

CAPUT CII.

Quod divina beatitudo perfectissima est, omnemque aliam beatitudinem excedit.

Ulterius autem ex præmissis considerari potest beatitudinis divinæ excellentia.

1° Quanto enim aliquid propinquius est beatitudini, tanto perfectius beatum est; unde, etsi aliquis, propter aliquam spem beatitudinis obtinendæ, beatus dicatur, nullo modo tamen sua beatitudo comparatur ejus beatitudini, qui eam jam actu consecutus est. Propinquissimum est autem beatitudini quod est ipsa beatitudo, quod de Deo ostensum est (c. 101). Ipse igitur est singulariter perfecte beatus.

2° Item, Quum delectatio ex amore causetur, ut ostensum est (c. 91), ubi est major amor, ibi est major delectatio in consecutione amati. Sed unumquodque, cæteris paribus, plus se amat quam aliquid aliud; cujus signum est quod, quanto aliquid alicui est propinquius, magis naturaliter amatur. Plus igitur delectatur Deus in sua beatitudine quæ est Ipsemet, quam alii beati in beatitudine quæ non est quod ipsi sunt. Magis igitur desiderium Dei quiescit, et perfectior est beatitudo.

3° Præterea, Quod per essentiam est, potius est eo quod per participationem dicitur; sicut natura ignis perfectius invenitur in ipso igne quam in rebus ignitis. Deus autem per essentiam suam beatus est, quod nulli alii competere potest; nihil enim aliud præter ipsum, potest esse summum bonum

[ch. 100] (1). Or, aucune opération intellectuelle ne peut être mise en comparaison avec celle de Dieu, non-seulement parce qu'il est lui-même son opération subsistante, mais encore parce que, par une opération unique, il se connaît parfaitement lui-même tel qu'il est, et, de plus, il connaît tous les autres êtres bons ou mauvais qui sont et ne sont pas encore. Au contraire, l'opération intellectuelle des autres êtres doués d'intelligence n'est pas quelque chose de subsistant, mais l'acte d'un être qui subsiste. Personne ne connaît Dieu, qui est le plus élevé de tous les êtres intelligibles, aussi parfaitement qu'il est parfait lui-même, puisque aucun être [*esse*] n'est parfait comme l'être divin, et rien n'est capable d'une opération plus parfaite que sa substance. Il n'existe pas non plus d'autre intelligence qui connaisse tout ce que Dieu peut faire, parce que, s'il en était ainsi, elle comprendrait l'essence divine. Il faut encore ajouter que tout ce que les autres intelligences connaissent, elles ne le connaissent pas par une seule et unique opération. Donc Dieu est incomparablement plus heureux que tous les autres êtres.

5° Plus un être s'approche de l'unité, et plus sa bonté et sa vertu sont parfaites. Or, l'opération successive se divise entre les différentes parties du temps. Donc sa perfection ne peut se comparer à la perfection de l'opération, qui est tout entière, en même temps et sans aucune succession, surtout si cette dernière ne passe pas avec le moment où elle est faite, mais demeure éternellement. Or, l'opération par laquelle l'intelligence de Dieu connaît est exempte de succession; elle est tout entière en même temps et existe éternellement, tandis que notre opé-

1) Voyez la note 1 du ch. 100, p. 311.

---

ut ex prædictis (c. 41) patere potest; et sic oportet ut quicumque alius ab ipso beatus est, participative dicatur beatus. Divina igitur beatitudo omnem aliam beatitudinem excedit.

4° Amplius, Beatitudo perfecta in operatione intellectus consistit, ut ostensum est (c. 100). Nulla autem alia intellectualis operatio operationi ejus comparari potest; quod patet, non solum ex hoc quod est sua operatio subsistens, sed quia una operatione Deus seipsum ita perfecte intelligit sicut est, et omnia alia quæ sunt et quæ non sunt, bona et mala; in aliis autem intelligentibus intelligere ipsum non est subsistens, sed actus subsistentis; nec ipsum Deum, qui est summum intelligibile, aliquis ita perfecte potest intelligere sicut ipse perfectus est, quum nullius esse perfectum sit sicut esse divinum, nec alicujus operatio possit esse perfectior quam sua substantia; nec est aliquis alius intellectus qui omnia, etiam quæ Deus facere potest, cognoscat, quia sic divinam essentiam comprehenderet; illa etiam quæ intellectus alius cognoscit, non omnia una et eadem operatione cognoscit. Incomparabiliter igitur Deus super omnia beatus est.

5° Item, quanto aliquid magis unitum est, tanto bonitas ejus et virtus perfectior est. Operatio autem successiva secundum diversas partes temporis dividitur. Nullo igitur modo ejus perfectio potest comparari perfectioni operationis quæ est absque suc-

ration intellectuelle est soumise à la succession, en tant qu'elle se trouve unie par accident à la continuité et au temps. Donc la béatitude divine surpasse infiniment celle de l'homme, de même que la durée de l'éternité dépasse celle du temps qui s'écoule actuellement.

6° La fatigue et les occupations variées qui interrompent nécessairement la contemplation à laquelle nous pouvons nous livrer pendant cette vie, et en quoi consiste principalement la félicité humaine, si elle peut se rencontrer sur la terre; les erreurs, les incertitudes et les accidents divers auxquels la vie présente est assujétie, nous font bien voir qu'il est impossible de comparer la félicité humaine, surtout celle d'ici-bas, à la béatitude divine.

7° Nous pouvons considérer la béatitude divine comme parfaite, parce qu'elle renferme toutes les béatitudes de la manière la plus complète. Pour ce qui est de la félicité qui se trouve dans la contemplation, Dieu se connaît lui-même et il connaît les autres êtres éternellement et très parfaitement. Quant à ce qui concerne la vie active, c'est à lui qu'appartient le gouvernement, non d'un seul homme, d'une famille, d'une ville, d'un empire, mais de tout l'univers, tandis que le faux bonheur dont on jouit sur la terre n'est, pour ainsi dire, qu'un ombre de cette félicité sans bornes.

En effet, la félicité, au sentiment de Boëce, consiste dans cinq choses, qui sont : le plaisir, la richesse, la jouissance, la dignité et la renommée (2). Or, Dieu trouve en lui-même la délectation par excel-

(2) Hunc (statum beatitudinis) uti diximus, diverso tramite mortales omnes conantur adipisci. Est enim mentibus hominum veri boni naturaliter inserta cupiditas; sed ad falsa devius error abducit. Quorum quidem alii summum esse bonum nihilo indigere credentes, ut divitiis affluant elaborant. Alii vero bonum, quod sit dignissimum vene-

cessione tota simul, et præcipue si non in momento transeat, sed in æternum maneat. Divinum autem intelligere est absque successione totum simul æternaliter exsistens; nostrum autem intelligere successionem habet, in quantum adjungitur ei, per accidens, continuum et tempus. Divina igitur beatitudo in infinitum excedit humanam, sicut duratio æternitatis excedit nunc temporis fluens.

6° Adhuc, Fatigatio et occupationes variæ, quibus necesse est contemplationem nostram in hac vita interpolari (in qua consistit præcipue humana felicitas, si qua est præsentis vitæ), et errores et dubitationes et casus varii, quibus subjacet præsens vita, ostendunt omnino incomparabilem esse humanam felicitatem, præcipue hujus vitæ, divinæ beatitudini.

7° Amplius, Perfectio divinæ beatitudinis considerari potest ex hoc quod omnes beatitudines complectitur secundum perfectissimum modum; de contemplativa quidem felicitate, habet perfectissimum sui et aliorum perpetuam considerationem; de activa vero vita, non unius hominis aut domus aut civitatis aut regni, sed totius universi gubernationem. Falsa enim felicitas et terrena non habet nisi quamdam umbram illius felicitatis perfectissimæ.

Consistit enim in quinque, secundum Boetium (de Cons., l. III, prosa secunda), scilicet in voluptate, divitiis, potestate, dignitate et fama. Habet etiam Deus excel-

lence, et il goûte un plaisir universel en voyant tous les biens sans mélange contraire. Il est riche parce qu'il renferme en lui-même absolument tous les biens qui lui sont nécessaires [ch. 41]. Sa puissance consiste dans une vertu infinie, et sa dignité en ce qu'il est le premier des êtres et qu'il les gouverne tous. Enfin ce qui lui tient lieu de renommée, c'est l'admiration de toute intelligence qui le connaît, de quelque manière que ce soit.

A Celui donc qui jouit d'un bonheur auquel nul ne peut prétendre, honneur et gloire dans les siècles des siècles ! Ainsi soit-il !

ratione, judicantes, adeptis honoribus, reverendi civibus suis esse nituntur : sunt qui summum bonum in summa potentia esse constituunt : hi vero regnare ipsi volunt, vel regnantibus adhærere conantur.

At quibus optimum quiddam claritas videtur, hi vel belli vel pacis artibus gloriosum nomen propagare festinant. Plurimi vero boni fructum gaudio lætitiaque metiuntur : hi felicissimum putant voluptate diffluere. Sunt etiam qui horum fines causasque alterutro permutant ; ut qui divititas ob potentiam voluptatesque desiderant ; vel potentiam seu pecuniæ causa, seu proferendi nominis petunt. In his, igitur, cæterisque talibus humanorum actuum votorumque versatur intentio ; veluti nobilitas favorque popularis, quæ videntur quamdam claritudinem comparare ; uxor ac liberi, qui jucunditatis gratia petuntur. Amicorum vero, quod sanctissimum quidem genus est, non in fortuna, sed in virtute numeratur. Reliquum vero, vel potentiæ causa, vel delectationis assumitur. Jamvero corporis bona promptum est, ut ad superiora referantur. Robur enim magnitudoque videntur præstare valentiam, pulchritudo atque velocitas salubritatem, salubritas voluptatem. Quibus omnibus solam beatitudinem desiderari liquet. Nam quod quisque præ cæteris petit, id summum esse judicat bonum. Sed summum bonum beatitudinem esse definivimus. Quare beatum esse judicat statum quem præ cæteris quisque desiderat. Habes igitur ante oculos propositam fere formam felicitatis humanæ, opes, honores, potentiam, gloriam, voluptates (Boetius, *Consolat. philosoph.* III, prosa 2).

---

lentissimam delectationem de se et universale gaudium de omnibus bonis, absque contrarii admixtione. Pro divitiis vero, habet omnimodam sufficientiam in seipso omnium bonorum, ut supra (c. 41) ostensum est. Pro potestate habet infinitam virtutem. Pro dignitate, habet omnium entium primatum et regimen. Pro fama, admirationem omnis intellectus ipsum utcumque cognoscentis.

Ipsi igitur, qui singulariter beatus est, honor sit et gloria, in secula seculorum. Amen.

VÉRITÉ DE LA FOI CATHOLIQUE

CONTRE LES GENTILS.

LIVRE II.

AVANT-PROPOS.

CHAPITRE PREMIER.

Continuation des matières précédentes.

J'ai médité toutes vos œuvres, et je réfléchissais sur les ouvrages de vos mains [Ps. CXLII, 5].

On ne peut avoir la connaissance parfaite d'une chose sans connaître aussi son opération; car une vertu se mesure et sa qualité s'apprécie d'après l'espèce et le mode de son opération. Quant à la vertu, elle indique quelle est la nature de la chose; car tout être agit conformément à sa nature.

DE VERITATE CATHOLICÆ FIDEI

CONTRA GENTILES.

LIBER SECUNDUS.

PROŒMIUM.

CAPUT I.

Continuatio sequentium ad præcedentia.

Meditatus sum in omnibus operibus tuis : in factis manuum tuarum meditabar (*Psalm.* CXLII, 5).

Rei cujuslibet perfecta cognitio haberi non potest, nisi ejus operatio cognoscatur. Ex modo enim operationis et specie, mensura et qualitas virtutis pensatur. Virtus vero naturam rei monstrat; secundum hoc enim unumquodque natum est operari, quod actu talem naturam sortitur.

Est autem duplex rei operatio, ut Philosophus tradit (Metaphys. IX, (c. 9) :

Or, il y a dans un être une double opération, ainsi que l'enseigne le Philosophe (1) : l'une qui demeure dans le sujet même qui opère et qui le perfectionne, comme sentir, connaître et vouloir; l'autre, qui passe dans un objet extérieur et qui perfectionne le produit qui en résulte, par exemple, échauffer, couper et construire.

L'une et l'autre de ces deux opérations appartiennent à Dieu : la première, en tant qu'il connaît, veut, éprouve du plaisir et de l'amour; la seconde, en tant qu'il appelle à l'existence des êtres qu'il conserve ensuite et gouverne.

Mais parce que la première opération est une perfection de l'être qui opère; que la seconde, au contraire, est la perfection de ce qui est produit, et qu'en outre l'agent est naturellement antérieur à ce qu'il produit et en est la cause, la première de ces opérations est nécessairement la raison de la seconde et elle la précède naturellement, de même que la cause précède l'effet. C'est ce que nous voyons avec évidence dans les choses humaines; car la réflexion et la volonté de l'ouvrier sont le principe et la raison de la construction.

La première de ces opérations étant simplement une perfection de l'être qui opère, elle doit donc retenir pour elle seule la dénomination d'*opération*, et même d'*action*. Quant à la seconde, sa qualité de perfection de l'être produit lui fait prendre le nom de *production*: c'est

(1) Nomen *operatio* dicitur ab opere et tendit at perfectionem. Cum autem quorumdam quidem ultimum sit usus, ut visus visio, et nihil præter hanc aliud a visu fiat opus : a quibusdam vero fiat aliud, ut ab ædificativa domus præter ædificationem, nihilominus tamen illic quidem finis, hic vero magis finis potentiæ est. Ædificatio namque in ædificato simul et fit, et est cum domo. Quorumcumque itaque aliud quiddam præter usum est id quod fit, horum actus in eo quod fit, est : ut ædificatio in eo quod ædificatur; et contexio, in eo quod contexitur; similiter et de aliis, et omnino motus in moto. Quorum vero non est aliud quoddam opus præter actionem, in ipsismet actio est; ut visio in vidente, et speculatio in speculante, et vita in anima. Quare felicitas etiam : vita namque quædam est (Arist. *Metaphys.* IX, c. 9).

Una quidem, quæ in ipso operante manet et est ipsius operantis perfectio, ut sentire, intelligere et velle; alia vero, quæ in exteriorem rem transit, quæ est perfectio facti quod per ipsam constituitur, ut calefacere, secare et ædificare.

Utraque autem dictarum operationum competit Deo : Prima quidem, in eo quod intelligit, vult, gaudet et amat; alia vero, in eo quod res in esse producit et eas conservat et regit.

Quia vero prima operatio perfectio operantis est, secunda vero perfectio facti, agens autem naturaliter prius facto est et causa ipsius, oportet quod prima dictarum operationum sit ratio secundæ et eam præcedat naturaliter, sicut causa effectum; quodquidem in rebus humanis manifeste apparet; consideratio enim et voluntas artificis principium est et ratio ædificationis.

Prima igitur dictarum operationum, tanquam simplex operantis perfectio, *operationis* vindicat sibi nomen vel etiam *actionis*; secunda vero, eo quod sit perfectio facti, *factionis* nomen assumit; unde manufacta dicuntur quæ, per actionem hujusmodi, ab artifice in esse procedunt.

De prima autem Dei operatione in præ-

pour cela que l'on dit produit de la main des hommes tout ce que l'ouvrier amène à l'existence au moyen d'une action de ce genre.

Il a été question de la première de ces opérations relativement à Dieu dans le livre précédent, où nous avons traité de sa connaissance et de sa volonté [ch. 44-102]. Il nous reste donc maintenant, pour compléter notre étude de la vérité divine, à nous occuper de la seconde opération, en vertu de laquelle Dieu produit et gouverne les créatures.

Nous pouvons suivre l'ordre indiqué dans le texte que nous venons de citer; car le Psalmiste parle d'abord de la méditation de la première opération, lorsqu'il dit : *J'ai médité toutes vos œuvres*, afin de rapporter cette opération aux actes de l'intelligence et de la volonté de Dieu. Il y est ensuite question de la méditation des choses produites dans ces autres paroles : *Et je réfléchissais sur les ouvrages de vos mains;* en sorte que par ces ouvrages des mains de Dieu, nous devons entendre le ciel, la terre, et tout ce qui est arrivé à l'existence par l'action de Dieu; de même que les ouvrages sortis des mains de l'ouvrier existent par lui.

CHAPITRE II.

L'étude des créatures sert à fortifier la foi.

Il est nécessaire de méditer sur les œuvres de Dieu pour affermir la foi que les hommes ont en lui. En effet :

1° Nous pouvons admirer et apercevoir, dans une certaine mesure,

---

cedenti libro (a cap. 44. usque ad fin.) jam diximus, ubi est actum de cognitione et voluntate divina. Unde, ad completam divinæ veritatis considerationem, restat nunc de secunda operatione tractare, per quam scilicet res producuntur et gubernantur a Deo.

Quemquidem ordinem ex præmissis verbis sumere possumus. Præmittit namque primæ operationis meditationem, quum dicit : *Meditatus sum in omnibus operibus tuis,* ut operatio ad divinum intelligere vel velle referatur. Subjungit vero factionis meditationem, quum dicit : *In factis manuum tuarum meditabar,* ut, per facta manus Ipsius, intelligamus cœlum et terram et omnia quæ procedunt in esse a Deo, sicut ab artifice manufacta procedunt.

CAPUT II.

Quod consideratio creaturarum utilis est ad fidei instructionem.

Hujusmodi quidem divinorum factorum meditatio ad fidem humanam instruendam de Deo necessaria est.

Primo quidem, quia, ex factorum meditatione, divinam sapientiam utcumque pos-

la sagesse divine, en méditant sur ses œuvres; car les produits d'un art en sont la représentation, puisqu'ils sont faits à sa ressemblance. Or, Dieu a fait arriver toutes choses à l'existence par sa sagesse, ainsi qu'il est dit dans les Psaumes : *Vous avez tout fait dans votre sagesse* [Ps. CIII, 24]. C'est pourquoi, en considérant ses ouvrages, nous pouvons reconnaître la divine sagesse, qui est comme imprimée dans les objets créés, par une certaine communication de sa ressemblance. Il est écrit, en effet, au livre de l'Ecclésiastique : *Il a répandu sa sagesse sur toutes ses œuvres* [Eccl. I, 10]. C'est pourquoi le Psalmiste, après avoir dit : *Votre science a paru admirable à mon sujet; elle s'est tellement élevée que je ne pourrai y atteindre* [Ps. CXXXVIII, 6] (1), et ajouté qu'il avait reçu le secours d'une lumière divine : *Et la nuit est devenue ma lumière au milieu de mes délices* [*ibid.*, 11], confesse qu'il a été aidé par la considération des œuvres divines à connaître la sagesse de Dieu; car il dit encore : *Vos œuvres sont admirables, et mon esprit s'appliquera de toutes ses forces à les connaître* [*ibid.*, 14].

2° Cette considération nous conduit à admirer la puissance divine, qui est la plus étendue, et, par conséquent, elle fait naître dans le cœur de l'homme un grand respect pour Dieu; car on doit nécessairement reconnaître que la vertu du Créateur l'emporte de beaucoup sur les objets créés. C'est pour cela qu'il est dit au livre de la Sagesse : *S'ils ont admiré* [les philosophes] *leur vertu et leurs œuvres* [du ciel, des étoiles

(1) La traduction que nous donnons de ce verset est celle qui revient le plus au sens adopté par saint Thomas et qui est conforme à l'explication de saint Basile. Bellarmin pense que cette explication, quoique bonne, ne concorde pas parfaitement avec le reste du psaume, et que d'après le texte hébreu, il faudrait entendre ces mots *ex me* comme s'il y avait *præ me* ou *super me*. Cette interprétation paraît demandée par ces autres paroles qui suivent immédiatement : *Confortata est, et non potero ad eam.*

---

sumus et admirari et considerare. Ea enim quæ arte fiunt ipsius artis sunt repræsentativa, utpote ad similitudinem artis facta Deus autem sua sapientia res in esse produxit, propter quod dicitur : *Omnia in sapientia fecisti* (*Psalm.* CIII, 24). Unde, ex factorum consideratione, divinam sapientiam colligere possumus sicut in rebus factis per quamdam communicationem suæ similitudinis impressam; dicitur enim : *Effudit illam* (sapientiam) *super omnia opera sua* (*Eccli.* I, 10). Unde Psalmista, quum diceret : *Mirabilis facta est scientia tua ex me : confortata est, et non potero ad eam* (CXXXVIII, 6), et adjungeret divinæ illuminationis auxilium, quum dicit : *Nox illuminatio mea in deliciis meis* (CXXXVIII, 11), ex consideratione divinorum operum se adjutum ad divinam sapientiam cognoscendam confitetur dicens : *Mirabilia opera tua, et anima mea cognoscit nimis* (CXXXVIII, 14).

Secundo, hæc consideratio in admirationem altissimæ Dei virtutis ducit, et per consequens in cordibus hominum reverentiam Dei parit. Oportet enim quod virtus facientis eminentior rebus factis intelligatur; et ideo dicitur : *Si virtutem et opera eorum,* scilicet cœli et stellarum et elementorum mundi, *mirati sunt,* scilicet philosophi, *intelligant quoniam qui fecit hæc fortior est illis* (*Sap.* XIII, 4); et dicitur. *Invisibilia*

et des éléments du monde], *ils doivent comprendre que celui qui a fait toutes ces choses est revêtu d'une force beaucoup plus grande que la leur* [*Sap.* XIII, 4], et, dans l'épître aux Romains : *Ce qui est invisible en Dieu se voit et se connaît au moyen de ce qui a été fait, et il en est de même de sa puissance éternelle et de sa divinité* [Rom. I, 20]. Cette admiration dont on est saisi en présence de Dieu inspire la crainte et le respect, ainsi que le dit le prophète Jérémie : *Votre nom est grand dans votre force ; et qui pourra ne pas vous craindre, ô roi des nations* [Jérém. X, 6 et 7]?

3° La même étude allume dans le cœur de l'homme l'amour de la divine bonté ; car tout ce que les diverses créatures ont reçu de bonté et de perfection, pour ce qui les concerne en particulier, tout cela se trouve réuni dans son universalité en Dieu, comme dans la source de toute bonté [liv. I, ch. 28]. Si donc la bonté, la beauté et la suavité des créatures touchent le cœur de l'homme, la source même de la bonté, qui est Dieu, soigneusement comparée à la bonté qui se rencontre dans chacune des créatures, et découle d'elle comme par ruisseaux, attirera complétement les cœurs des hommes, après les avoir embrasés. Aussi est-il dit dans les Psaumes : *Seigneur, vous m'avez fait trouver de la délectation dans votre créature, et je me réjouirai dans toutes les œuvres de vos mains* [Ps. XCI, 5]. Le Psalmiste parle ailleurs des enfants des hommes en ces termes : *Ils seront enivrés de l'abondance de votre maison* [ce qui s'entend de toute créature], *et vous les abreuverez du torrent de votre volupté, parce que c'est en vous qu'est la source de la vie* [Ps. XXXV, 9 et 10]. Le livre de la Sagesse s'exprime ainsi au sujet de certains hommes : *Ils n'ont pu arriver au moyen de ce qui paraît bon,* c'est-à-dire des créatures, qui sont bonnes par une sorte de participation, *à connaître Celui*

Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur ; sempiterna quoque ejus virtus et divinitas (*Rom.* I, 20). Ex hac autem admiratione Dei timor procedit et reverentia ; unde dicitur : *Magnum est nomen tuum in fortitudine : quis non timebit te, o Rex gentium* (*Jerem.* X, 6-7)?

Tertio, hæc consideratio animos hominum in amorem divinæ bonitatis accendit. Quidquid enim bonitatis et perfectionis in diversis creaturis particulariter distributum est, totum in Ipso universaliter est adunatum sicut in fonte totius bonitatis, ut ostensum est (l. I, c. 28). Si igitur creaturarum bonitas, pulchritudo et suavitas sic animos hominum allicit, ipsius Dei fons bonitatis, rivulis bonitatum in singulis creaturis repertis diligenter comparatus, animos hominum inflammatos totaliter ad se trahet. Unde dicitur : *Delectasti me, Domine, in factura tua, et in operibus manuum tuarum exsultabo* (*Psalm.* XCI, 5) ; et alibi de filiis hominum dicitur : *Inebriabuntur ab ubertate domus tuæ,* quasi totius creaturæ, et sic *torrente voluptatis tuæ potabis eos, quoniam apud te est fons vitæ* (*Psalm.* XXXV, 9-10) ; et dicitur contra quosdam : *De his quæ videntur bona,* scilicet creaturis, quæ sunt bona per quamdam participationem, *non potuerunt intelligere eum qui est* (*Sap.* XIII, 1), scilicet vere bonus, imo ipsa bonitas, ut ostensum est (l. I, 37-38).

Quarto, hæc consideratio homines in quamdam similitudinem divinæ perfectionis

qui est [*Sap*. XIII, 1], c'est-à-dire le vrai bien et la bonté même [liv. I, ch. 37, 38].

4° Une autre conséquence de cette occupation, c'est qu'elle fait arriver l'homme à une certaine ressemblance de la perfection divine. Nous avons prouvé, en effet [liv. I, ch. 48 et 49], que Dieu, en se connaissant lui-même, voit en lui tous les autres êtres. Puis donc que la foi chrétienne instruit l'homme principalement sur Dieu, et lui fait connaître les créatures par les lumières de la révélation divine, il y a dans l'homme une sorte de ressemblance de la divine sagesse. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre : *Pour nous tous, considérant la gloire du Seigneur, qui nous a découvert son visage, nous sommes transformés en la même image* [II Cor. III, 18].

Il est donc évident qu'il est très utile de considérer les créatures pour fortifier la foi chrétienne, selon ce que nous lisons au livre de l'Ecclésiastique : *Je me souviendrai des œuvres du Seigneur; je publierai ce que j'ai vu; je découvrirai les ouvrages de Dieu par ses paroles* [Eccl. XLII, 15].

CHAPITRE III.

La connaissance des créatures aide beaucoup à détruire les erreurs admises relativement à Dieu.

Il est encore nécessaire d'étudier les créatures, non-seulement pour établir la vérité, mais encore pour renverser l'erreur; car une erreur

---

constituit. Ostensum est enim (l. I, c. 48 et 49) quod Deus, cognoscendo seipsum, in se omnia alia intuetur. Quum igitur christiana fides hominem de Deo principaliter instruit, et per lumen divinæ revelationis eum creaturarum cognitorem facit, fit in homine quædam divinæ sapientiæ similitudo. Hinc est quod dicitur : *Nos vero omnes, revelata facie gloriam Domini speculantes, in eamdem imaginem transformamur* (II *Cor*. III, 18).

Sic igitur patet quod consideratio creaturarum pertinet ad instructionem fidei christianæ. Et ideo dicitur : *Memor ero operum Domini, et quæ vidi annuntiabo. In sermonibus Domini opera ejus* (*Eccli*. XLII, 15).

CAPUT III.

Quod cognitio creaturarum valet ad destructionem errorum qui sunt circa Deum.

Est etiam necessaria creaturarum consideratio, non solum ad veritatis instructionem, sed etiam ad errores excludendos.

sur la créature éloigne fréquemment des vérités de la foi, parce qu'elle est opposée à la véritable connaissance de Dieu. Cela peut arriver de plusieurs manières.

D'abord, parce que ceux qui ignorent quelle est la nature des créatures, pensant qu'il n'y a rien au-delà de ces êtres visibles, s'égarent jusqu'à admettre pour Dieu et cause première ce qui ne peut avoir reçu l'existence que d'un autre être. C'est à ce point que sont arrivés ceux qui ont considéré comme dieu toute espèce de corps, et dont la Sagesse parle en ces termes : *Ils ont pris pour des dieux le feu, le vent ou l'air subtil, la multitude des étoiles, l'abîme des eaux, le soleil et la lune* [*Sap.* XIII, 2].

La même chose vient, en second lieu, de ce que l'on accorde à certaines créatures ce qui appartient exclusivement à Dieu; et cela résulte d'une erreur concernant les créatures. En effet, quand on attribue à un être quelque chose qui répugne à sa nature, c'est parce que l'on ignore quelle est cette nature; et l'on serait dans ce cas en prétendant, par exemple, que l'homme a trois pieds. Or, la nature de la créature la rend impuissante à recevoir ce qui appartient à Dieu seul, de même que la nature d'un être différent de l'homme ne saurait supporter ce qui n'est propre qu'à ce dernier. L'erreur que nous venons d'indiquer tire donc son origine de l'ignorance où l'on est touchant la nature de l'être créé. Et cette erreur se trouve condamnée par ces paroles : *Ils ont donné à des pierres et à du bois le nom incommunicable* [*Sap.* XIV, 21]. Ceux-là tombent dans la même erreur qui attribuent à d'autres causes qu'à Dieu la création des êtres, la connaissance de l'avenir et les opérations miraculeuses.

Cela arrive, en troisième lieu, lorsqu'on diminue la puissance divine

---

Errores namque qui circa creaturam sunt, interdum a fidei veritate abducunt, secundum quod veræ Dei cognitioni repugnant. Hoc autem multipliciter contingit.

Primo quidem, ex hoc quod creaturarum naturam ignorantes in hoc pervertuntur quandoque, quod id, quod non potest nisi ab alio esse, primam causam et Deum constituunt, nihil ultra creaturas, quæ videntur, æstimantes; sicut fuerunt illi qui corpus quodcumque Deum æstimaverunt, de quibus dicitur : *Sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum aerem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem et lunam... deos putaverunt* (*Sap.* XIII, 2).

Secundo, ex hoc quod illud quod Dei solius est creaturis aliquibus adscribunt; quod etiam ex errore circa creaturas contingit. Quod enim natura rei alicujus non patitur, ei non attribuitur, nisi quia ejus natura ignoratur; sicut si homini attribueretur habere tres pedes. Quod autem solius Dei est natura creaturæ non patitur; sicut quod solius hominis est non patitur alterius rei natura. Ex hoc ergo quod natura creaturæ ignoratur, prædictus error contingit. Et contra hunc errorem dicitur : *Incommunicabile nomen lapidibus et lignis imposuerunt* (*Sap.* XIV, 21). In hunc errorem labuntur qui rerum creationem vel futurorum cognitionem vel miraculorum operationem aliis causis quam Deo adscribunt.

qui s'exerce sur les créatures, à cause de l'ignorance où l'on est de la nature de ces dernières. On peut citer pour exemples ceux qui enseignent l'existence de deux principes des choses et prétendent que les êtres procèdent de Dieu, non en vertu de sa volonté, mais par la nécessité de sa nature; et encore ceux qui veulent soustraire tous les êtres, ou seulement quelques-uns d'entre eux, à l'action de la divine Providence, et nient que Dieu puisse rien faire en dehors du cours ordinaire des choses; car toutes ces opinions diminuent la puissance divine. Job, s'élevant contre eux, dit : *Ils ont regardé le Tout-Puissant comme incapable de rien faire* [Job, XXII, 17], et l'auteur de la Sagesse ajoute : *Vous montrez votre puissance, lorsqu'on ne vous croit pas souverainement puissant* [*Sap.* XII, 17].

Enfin l'homme, que la foi conduit à Dieu, comme à sa fin dernière, ignorant les natures diverses des êtres, et, par conséquent, la place qu'il occupe lui-même dans l'ordre universel, s'imagine être soumis à certaines créatures auxquelles il est réellement supérieur. Tels sont ceux qui font dépendre des astres les volontés des hommes, erreur que Jérémie condamne en ces termes : *Ne craignez pas les signes du ciel que les nations redoutent* [Jérém. X, 2]; tels encore ceux qui regardent les anges comme les créateurs des âmes, et croient que celles des hommes sont mortelles. Il en est de même de toute opinion semblable qui déroge à la dignité humaine.

Ce qui précède nous fait comprendre combien est erroné le sentiment de ceux qui prétendaient qu'il importe peu à la vérité de la foi que chacun croie ce qu'il voudra au sujet des créatures, pourvu qu'on ait une notion exacte de Dieu, ainsi que saint Augustin l'expose dans

---

Tertio vero, ex hoc quod divinæ virtuti in creaturas operanti aliquid detrahitur per hoc quod creaturæ natura ignoratur; sicut patet in his qui duo rerum principia constituunt, et qui res, non ex divina voluntate, sed ex necessitate naturæ, a Deo procedere asserunt et [in] illis etiam qui res vel omnes vel quasdam divinæ providentiæ subtrahunt, aut eam posse præter solitum cursum operari negant; hæc enim omnia divinæ derogant potestati. Contra quos dicitur : *Quasi nihil posset facere Omnipotens, æstimabant eum* (*Job*, XXII, 17). Et : *Virtutem enim ostendis tu, qui non crederis esse in virtute consummatus* (*Sap.* XII, 17).

Quarto, Homo qui per fidem in Deum ducitur sicut in ultimum finem, ex hoc quod ignorat naturas rerum et per consequens gradum sui ordinis in universo, aliquibus creaturis se putat esse subjectum, quibus superior est; ut patet in illis qui voluntates hominum astris supponunt, contra quos dicitur : *A signis cœli nolite metuere, quæ timent gentes* (*Jerem.* X, 2); et in illis qui Angelos creatores animarum existimant, et animas hominum esse mortales, et si qua similia hominum derogant dignitati.

Sic ergo patet falsam esse quorumdam sententiam, qui dicebant nihil interesse ad fidei veritatem quid de creaturis quisque sentiret, dummodo circa Deum recte sentiatur, ut Augustinus narrat (de Origine Animæ, c. 4 et 5). Nam error circa crea-

son livre *De l'origine de l'âme*(1); car l'erreur relative aux créatures fausse la science que l'on possède sur Dieu, et, en le soumettant à d'autres causes, détourne l'esprit de l'homme de ce Dieu vers lequel la foi s'efforce de le conduire. C'est pour cela que l'Écriture menace des mêmes peines que les infidèles ceux qui errent au sujet de la créature : *Parce qu'ils n'ont pas compris les œuvres du Seigneur*, est-il dit dans les Psaumes, *et qu'ils n'ont pas réfléchi sur les œuvres de ses mains, vous les détruirez et vous ne les rétablirez pas* [Ps. XXVII, 5]. Et dans la Sagesse : *Voilà ce qu'ils ont pensé, et ils se sont égarés*, et, plus loin, elle ajoute : *Ils n'ont eu aucune estime pour l'honneur réservé aux âmes saintes* [*Sap*. II, 21, 22].

CHAPITRE IV.

Le Philosophe et le Théologien envisagent les créatures sous des rapports différents.

Il est clair, d'après ce que nous venons d'établir, que la doctrine de la foi chrétienne examine les créatures en tant quelles ont quelque ressemblance avec Dieu, et que l'erreur dans laquelle on tombe à leur sujet a pour conséquence une autre erreur relative aux choses divines.

(1) Fateor, quantum attinet ad istam quæstionem, unum de duobus valde cupio nosse, si possim, vel de animarum origine quod ignoro, vel utrum pertineat ad nos hoc nosse, cum hic vivimus. Quod si enim ex illis rebus est de quibus nobis dicitur : *Altiora te ne quæsieris, et fortiora te ne scrutatus fueris; sed quæ præcepit tibi Dominus, illa cogita semper* (*Eccli*. III, 22). Verum hoc nosse cupio, aut ab ipso Deo sciente quod creat, aut etiam ab aliquo docto sciente quod dicat, non ab homine nesciente quod anhelat (Aug. *De Anima et ejus origine* IV, c. 4).

turas redundat in falsam de Deo scientiam, et hominum mentes a Deo abducit in quem fides dirigere nititur, dum ipsas quibusdam aliis causis supponit. Et ideo illis qui circa creaturas errant pœnas, sicut infidelibus, Scriptura comminatur, dicens : *Quoniam non intellexerunt opera Domini et in opera manuum ejus, destrues illos et non ædificabis eos* (*Psalm*. XXVII, 5). Et : *Hæc cogitaverunt, et erraverunt* (*Sap*. II, 21); et subjungitur : *Nec judicaverunt honorem animarum sanctarum* (ibid. 22).

CAPUT IV.

Quod aliter considerat de creaturis Philosophus, et aliter Theologus.

Manifestum est autem, ex prædictis, quod considerationem circa creaturas habet doctrina fidei christianæ, in quantum in eis resultat quædam Dei similitudo, et in quantum error in ipsis inducit in divinorum errorem; et sic alia ratione subjiciuntur prædictæ doctrinæ et philosophiæ humanæ.

C'est pour cela qu'elles sont soumises aux investigations de la foi et de la philosophie humaine à des titres différents. La philosophie humaine, en effet, considère les créatures, en tant qu'elles sont telles; c'est pourquoi les divers genres des êtres déterminent les différentes branches de la philosophie, tandis que la foi chrétienne les considère non pas seulement comme douées de telle propriété; par exemple, elle ne s'occupe pas du feu pris simplement comme feu, mais sous ce point de vue qu'il représente ce qu'il y a d'élevé en Dieu, et qu'il y a entre lui et Dieu une relation, quelle qu'elle soit, selon cette parole de l'Ecclésiastique : *Les œuvres du Seigneur sont remplies de sa gloire, et le Seigneur n'a-t-il pas fait publier par ses saints toutes ses merveilles* [Eccl. XLII, 16 et 17]? Et voilà la raison pour laquelle le philosophe et le chrétien guidé par la foi ne s'appliquent pas à considérer les mêmes choses dans les créatures; car le philosophe examine ce qui leur convient d'après leur propre nature, par exemple, la propriété qu'a le feu de s'élever en haut; tandis que celui qui prend la foi pour règle ne s'occupe que de ce qui leur convient à raison des rapports qui les rattachent à Dieu, tels que ceux-ci : d'avoir été faites par Dieu, de lui être soumises, et autres semblables.

Il ne faut donc pas regarder comme incomplets les enseignements de la foi, parce qu'ils passent sous silence un grand nombre de propriétés des êtres, comme la figure du ciel ou la qualité du mouvement; car c'est ainsi que le physicien [ou le naturaliste] ne considère pas dans la ligne les mêmes propriétés que le géomètre, mais seulement celles qui en font la limite de tel ou tel corps.

Si quelquefois le philosophe et l'homme de foi s'arrêtent aux mêmes choses, ils les exposent d'après des principes particuliers à chacun

---

Nam philosophia humana eas considerat secundum quod hujusmodi sunt, unde et secundum diversa rerum genera diversæ partes philosophiæ inveniuntur; fides autem christiana eas considerat, non in quantum hujusmodi, utpote ignem in quantum ignis est, sed in quantum divinam altitudinem repræsentat et in ipsum Deum quoquomodo ordinatur; ut enim dicitur : *Gloria Domini plenum est opus ejus. Nonne Dominus fecit Sanctos enarrare omnia mirabilia sua* (*Eccli.* XLII, 16-17)? Et propter hoc etiam, alia et alia circa creaturas et philosophus et fidelis considerant; philosophus namque considerat illa quæ eis, secundum naturam propriam, conveniunt, sicut igni ferri sursum; fidelis autem ea solum considerat, circa creaturas, quæ eis conveniunt, secundum quod sunt ad Deum relata, utpote quod sunt a Deo creata, quod sunt Deo subjecta, et hujusmodi. Unde non est imperfectioni doctrinæ fidei imputandum, si multas rerum proprietates prætermittat, ut cœli figuram, motus qualitatem; sic enim nec naturalis circa lineam illas passiones considerat quas geometra, sed solum ea quæ accidunt sibi, in quantum est terminus corporis naturalis.

Si qua vero circa creaturas communiter a philosopho et fideli considerantur, per alia et alia principia traduntur. Nam philosophus argumentum assumit ex propriis

d'eux. Le premier, en effet, tire ses arguments des propres causes des êtres, et le second remonte jusqu'à la cause première. Il donne, par exemple, pour raison que la chose nous a été communiquée par la révélation divine, ou bien que cela tourne à la gloire de Dieu, ou encore que la puissance de Dieu est infinie. La foi mérite donc d'être regardée comme la plus haute sagesse, puisqu'elle recherche toujours la cause la plus élevée, selon cette parole du Deuteronome : *C'est en cela que consiste votre sagesse, et ce sera une preuve de votre intelligence en présence des nations* [Deuter. IV, 6]. Voilà pourquoi la philosophie humaine prête son ministère à la foi, comme à sa souveraine; et ainsi il arrive quelquefois que la sagesse divine ressort des principes de cette philosophie (1). Le philosophe aussi, dès ses premières leçons, s'appuie sur les données de toutes les sciences pour démontrer ses théories.

Il résulte encore que chacune de ces deux doctrines procède en suivant un ordre inverse. La philosphie, qui envisage les créatures en elles-mêmes, pour arriver par elles à la connaissance de Dieu, s'occupe d'abord des créatures, et enfin de Dieu. Pour la foi, qui ne considère les créatures que suivant l'ordre qui les rattache à Dieu, elle s'applique d'abord à méditer sur Dieu, pour passer ensuite aux créatures, et, par conséquent, elle est la plus parfaite, puisqu'elle ressemble davantage à la science de Dieu, qui voit tous les autres êtres en se connaissant lui-même. C'est donc en suivant cet ordre, qu'après avoir traité, dans le premier livre, de Dieu considéré en lui-même, nous avons maintenant à parler de ce qui vient de Dieu.

(1) Il faut entendre ici par la *sagesse divine* la science ou la connaissance des dogmes divinement révélés, c'est-à-dire *la théologie*.

---

rerum causis; fidelis autem ex causa prima, utputa quia sic divinitus est traditum, vel quia hoc in gloriam Dei cedit, vel quia Dei potestas est infinita. Unde et ipsa maxima sapientia dici debet, utpote semper altissimam causam considerans, secundum ilud : *Hæc est enim vestra sapientia et intellectus coram populis* [*Deuter.* IV, 6]; et propter hoc ipsi, quasi principali, philosophia humana deservit. Et ideo interdum ex principiis philosophiæ humanæ sapientia divina procedit; nam, et apud philosophos, prima philosophia utitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum ostendendum.

Exinde etiam est quod non eodem ordine utraque doctrina procedit. Nam in doctrina philosophiæ, quæ creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo; in doctrina vero fidei, quæ creaturas nonnisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei, et postmodum creaturarum; et sic est perfectior, utpote Dei cognitioni similior, qui seipsum cognoscens alia intuetur. Unde, secundum hunc ordinem, post ea quæ de Deo in se, in primo libro, sunt dicta, de his quæ ab ipso sunt restat prosequendum.

CHAPITRE V.

Ordre des matières de ce livre.

Nous poursuivrons notre entreprise dans l'ordre suivant : nous nous occuperons d'abord de la manière dont les choses ont été amenées à l'existence [ch. 6-38]; ensuite, de leur distinction [ch. 39-45]; en troisième lieu, de la nature des êtres produits et distincts [ch. 46-101], autant que cela peut intéresser la vérité de la foi.

CHAPITRE VI.

Il appartient à Dieu d'être le principe de l'existence des autres êtres.

En supposant comme admises les vérités démontrées dans la première partie, nous avons à prouver maintenant qu'il appartient à Dieu d'être le principe et la cause de l'existence des autres êtres. En effet :

1° Nous avons établi plus haut [liv. I, ch. 13], au moyen de la démonstration d'Aristote, qu'il y a une première cause efficiente que nous appelons Dieu. Or, la cause efficiente amène ses effets à l'existence. Donc Dieu est la cause de l'existence des autres êtres.

CAPUT V.

Ordo dicendorum.

Erit autem hic prosecutionis ordo, ut primo agamus de productione rerum in esse (c. 6-38); secundo, de earum distinctione (c. 39-45); tertio vero, de ipsarum rerum productarum et distinctarum natura (c. 46 ad fin.), quantum ad fidei pertinet veritatem.

CAPUT VI.

Quod Deo competit esse aliis principium essendi.

Supponentes igitur quæ in superioribus ostensa sunt, ostendamus nunc quod competit Deo ut sit aliis essendi principium et causa.

1° Ostensum est enim supra (l. I, c. 13), per demonstrationem Aristotelis, esse aliquam primam causam efficientem, quam

2° Nous avons apporté au même endroit une raison du Philosophe qui prouve l'existence d'un premier moteur immobile que nous désignons sous le nom de Dieu. Or, quel que soit l'ordre des mouvements, le premier moteur est la cause de tous ceux qui appartiennent à la même série. Donc, puisque les mouvements du ciel font arriver à l'existence un grand nombre d'êtres et que Dieu est le premier moteur dans cet ordre de mouvements, comme nous l'avons fait voir encore [*ibid.*], il doit être cause de l'existence d'un grand nombre d'êtres.

3° Ce qui convient essentiellement à une chose est naturellement et nécessairement dans cette chose. C'est ainsi qu'il convient à l'homme d'être raisonnable, et que le feu a la propriété de s'élever en haut. Or, produire par soi-même quelque effet est une faculté qui convient à l'être en acte; car tout agent agit en tant qu'il est actuellement. Donc tout être en acte est naturellement disposé à produire quelque chose qui existe actuellement, et Dieu est un être en acte, comme nous l'avons prouvé [liv. I, ch. 16]. Donc il lui appartient de produire quelque être actuel, dont il soit la cause efficiente.

4° Une marque de perfection dans les êtres inférieurs, c'est qu'ils peuvent produire d'autres êtres semblables à eux, ainsi que l'enseigne le Philosophe (1). Or, Dieu est souverainement parfait [liv. I, ch. 28]. Donc il lui appartient de faire quelque être en acte semblable à lui, pour devenir ainsi la cause de l'existence.

(1) Est simplex naturalisque generatio, transmutatio quæ ab hisce fit potentiis (activa scilicet et passiva), ubi ex subjecta materia ad quamque naturam rationem obtinent. — Præstat jam dicamus consequentes species, quas ex subjectis quæ natura constant, dictæ vires (calor et frigus) efficiunt. Est itaque caloris concoctio (concoctio hic idem ac productio significat)..... Concoctio igitur perfectio est, quæ a naturali proprioque calore ex oppositis fit passivis, quæ sua cuique materies existunt. Nam cum quid concoctum est, perfectum est ac genitum, atque perfectionis exordium a nativo calore provenit (Arist. *Meteorolog.* IV, c. 1 et 2).

Deum dicimus. Efficiens autem causa suos effectus conducit ad esse. Deus igitur aliis causa essendi exsistit.

2° Item, Ostensum est (l. I, c. 13), per rationem ejusdem, esse aliquod primum movens immobile, quod Deum dicimus. Primum autem movens, in quolibet ordine motuum, est causa omnium motuum qui sunt illius ordinis. Quum igitur multa ex motibus cœli producantur in esse, in quorum ordine Deum esse primum movens ostensum est (ubi sup.), oportet quod Deus sit multis rebus causa essendi.

3° Amplius, Quod per se alicui convenit, naturaliter ei inesse necesse est; sicut homini rationale et igni sursum moveri. Agere autem per se aliquem effectum convenit enti in actu; nam unumquodque agens secundum hoc agit quod in actu est. Omne igitur ens actu, natum est agere aliquid actu exsistens. Sed Deus est ens actu, ut ostensum est (l. I, c. 16). Igitur ipsi competit agere aliquid ens actu, cui sit causa essendi.

4° Adhuc, Signum perfectionis in rebus inferioribus est quod possunt sibi similia facere, ut patet per Philosophum (Meteor. IV, c. 1 et 2). Deus autem est maxime perfec-



5° Nous avons démontré dans le premier livre [ch. 82] que Dieu veut communiquer son être aux créatures par manière de ressemblance. Or, il entre dans la perfection de la volonté qu'elle soit le principe de l'action et du mouvement : c'est le sentiment d'Aristote (2). Donc, puisque la volonté divine est parfaite, elle ne peut être privée de la faculté de communiquer à quelque chose son être par manière de ressemblance, et, par conséquent, elle sera cause de l'existence de son objet.

6° Plus le principe d'une action est parfait, et plus cette action peut s'étendre facilement à un grand nombre d'objets éloignés. Si le feu, par exemple, a peu de force, il n'échauffera que les objets qui en sont près; si, au contraire, il est ardent, sa chaleur atteindra même ceux qui en sont éloignés. L'acte pur, qui est Dieu, est beaucoup plus parfait que l'acte mélangé de puissance, tel que celui qui est en nous. Or, l'acte est le principe de l'action. Puis donc qu'au moyen de l'acte qui est en nous nous avons en notre pouvoir, non-seulement les actions qui demeurent en nous, telles que connaître et vouloir, mais encore les actions qui ont pour but quelque chose d'extérieur et par lesquelles nous produisons certains faits, à plus forte raison, Dieu, par cela même qu'il est en acte, peut non-seulement connaître et vouloir, mais encore produire un effet, et, par conséquent, être pour d'autres que lui une cause d'existence. C'est ce qui fait dire à Job : *Il fait des choses grandes et admirables, des choses qu'on ne saurait ni scruter ni compter* [Job, v, 9].

(2) Unum igitur est id quod movet, ipsum inquam appetitivum. Nam si duo, intellectus atque appetitus moverent, per aliquam communem utique formam moverent. Nunc autem intellectus quidem non videtur absque appetitu movere ; voluntas enim appetitus est quidam. Atque cum fit motus per rationem, et etiam per voluntatem fit (*De Anima* III, c. 10).

---

tus, ut ostensum est (l. I, c. 28). Ipsi igitur competit facere aliquid sibi simile ens in actu, ut sit sic causa essendi.

5° Item, Ostensum est (l. I, c. 82) quod Deus vult suum esse aliis communicare per modum similitudinis. De perfectione autem voluntatis est quod sit actionis et motus principium, ut patet in tertio de Anima (c. 10). Quum igitur divina voluntas sit perfecta, non deerit ei virtus communicandi esse suum alicui per modum similitudinis; et sic erit ei causa essendi.

6° Adhuc, Quanto alicujus actionis principium est perfectius, tanto actionem suam potest in plura extendere et magis remota; ignis enim, si sit debilis, solum propinqua calefacit; si autem sit fortis, etiam remota. Actus autem purus, qui Deus est, perfectior est quam actus potentiæ permixtus, sicut in nobis est; actus autem actionis principium est. Quum igitur, per actum qui in nobis est, possimus non solum in actiones in nobis manentes, sicut sunt intelligere et velle, sed etiam in actiones quæ in exteriora tendunt, per quas aliqua facta producimus, multo magis Deus potest, per hoc quod actu est, non solum intelligere et velle, sed etiam producere effectum; et sic potest aliis esse causa essendi.

Hinc est quod dicitur : *Qui facit magna et inscrutabilia et mirabilia absque numero* (*Job*, v, 9).

CHAPITRE VII.

Dieu possède la puissance active.

Nous voyons, d'après cela, que Dieu est puissant et qu'il convient de lui attribuer la puissance active. En effet :

1° La puissance active est le principe de l'action qui s'exerce sur un autre être, en tant qu'il est autre. Or, il appartient à Dieu d'être le principe de l'existence des êtres distincts de lui. Donc il lui convient aussi d'être puissant.

2° De même que la puissance passive s'attache à l'être qui est en puissance, de même aussi la puissance active est inhérente à l'être actuel; car tout être agit parce qu'il est en acte, et, au contraire, il devient passif, parce qu'il est en puissance. Or, il est dans la nature de Dieu d'être en acte. Donc il lui est également naturel d'avoir la puissance active.

3° La perfection divine renferme en elle-même les perfections de tous les êtres [liv. I, ch. 28]. Or, la puissance active entre dans la perfection de l'être réel, puisque la puissance de chaque être est d'autant plus grande qu'il est plus parfait. Dieu ne peut donc être privé de la puissance active.

4° Tout ce qui agit a la puissance d'agir; car il est impossible que ce qui ne peut pas agir agisse, et ce qui est dans l'impossibilité d'agir n'agit nécessairement pas. Or, Dieu agit et donne le mouvement [liv. I,

---

CAPUT VII.

Quod potentia activa sit in Deo.

Ex hoc autem apparet quod Deus est potens, et quod ei convenienter potentia activa attribuitur.

1° Potentia enim activa est principium agendi in aliud, secundum quod est aliud. Deo autem convenit esse aliis principium essendi. Ergo convenit sibi esse potentem.

2° Amplius, Sicut potentia passiva, sequitur ens in potentia, ita potentia activa sequitur ens in actu; unumquodque enim ex hoc agit quod est actu, patitur vero ex eo quod est potentia. Sed Deo convenit esse actu. Igitur convenit sibi potentia activa.

3° Adhuc, Divina perfectio omnium perfectiones in se includit, ut ostensum est (l. I, c. 28). Virtus autem activa de perfectione rei est; unumquodque enim tanto majoris virtutis invenitur, quanto perfectius est. Virtus igitur activa Deo non potest deesse.

4° Præterea, Omne quod agit potens est agere; nam quod non potest agere, impossibile est agere; et quod impossibile est agere, necesse est non agere. Deus autem est agens et movens, ut supra (l. I, c. 13) ostensum est. Igitur potens est agere, et potentia ei convenienter adscribitur activa, sed non passiva.

ch. 13]. Donc il peut agir, et il convient de lui attribuer la puissance active, mais non la puissance passive.

Cette vérité se trouve exprimée dans cette parole des Psaumes : *Vous êtes puissant, Seigneur* [Ps. LXXXVIII, 9]; et dans cet autre passage : *Votre puissance s'étend jusqu'aux merveilles les plus élevées qui sont sorties de vos mains* [Ps. LXX, 18-19].

CHAPITRE VIII.

La puissance de Dieu est sa substance.

Nous pouvons encore tirer de ce qui précède cette conséquence, que la puissance divine est la substance même de Dieu. En effet :

1° La puissance active appartient à un être, selon qu'il est en acte. Or, Dieu est l'acte même, et il n'est pas un être actuel en vertu d'un acte différent de ce qu'il est lui-même, puisqu'il n'y a en lui aucune potentialité [liv. I, ch. 16 et 17]. Donc il est lui-même sa puissance.

2° Tout être puissant qui n'est pas sa propre puissance n'est puissant qu'en participant à la puissance active d'un autre. Or, on ne peut rien attribuer à Dieu par participation, puisqu'il est lui-même son être [liv. I, ch. 22]. Donc il est aussi sa puissance.

3° La puissance active, ainsi que nous venons de le dire [ch. 7], entre dans la perfection d'un être. Or, toute perfection divine est con-

---

Hinc est quod dicitur : *Potens es, Domine* (*Psalm.* LXXXVIII, 9); et alibi : *Potentiam tuam... usque in altissima quæ fecisti magnalia* (*Psalm.* LXX, 18-19).

CAPUT VIII.

Quod Dei potentia sit ejus substantia.

Ex hoc autem ulterius concludi potest quod divina potentia sit ipsa Dei substantia.

1° Potentia enim activa competit alicui, secundum quod est actu. Deus autem est actus ipse; non autem est ens actu per aliquem actum qui non sit quod est Ipse, quum in eo nulla sit potentialitas, ut ostensum est (l. I, c. 16 et 17). Est igitur Ipse sua potentia.

2° Adhuc, Omnis potens, qui non est sua potentia, est potens participatione potentiæ alicujus. De Deo autem nihil potest dici participative, quum sit ipsum suum esse, ut ostensum est (l. I, c. 22). Est igitur Ipse sua potentia.

3° Amplius, Potentia activa ad perfectionem rei pertinet, ut ex prædictis (cap. præc.) patet. Omnis autem divina perfectio in ipso suo esse continetur, ut ostensum

tenue dans l'être même de Dieu [liv. I, ch. 28]. Donc il n'y a aucune distinction entre sa puissance et son être. Or, Dieu est son être propre [liv. I, ch. 22]. Donc il est également sa puissance.

4° La puissance est accidentelle pour les êtres dont elle n'est pas la substance; c'est pour cela que l'on considère la puissance naturelle comme une qualité de la seconde espèce (1). Or, il ne peut y avoir en Dieu aucun accident [liv. I, ch. 23]. Donc il est sa propre puissance.

5° Tout ce qui existe par un autre être se rapporte à l'être qui est par lui-même comme au premier de tous. Or, tout agent se rattache à Dieu comme au premier agent. Donc Dieu agit par lui-même. Or, ce qui agit par soi-même agit par son essence, et le moyen par lequel un être agit est sa puissance active. Donc l'essence même de Dieu est sa puissance active.

CHAPITRE IX.

La puissance de Dieu est son action.

Il est facile, d'après cela, de démontrer que la puissance de Dieu n'est autre que son action. En effet :

1° Toutes choses égales à une seule et même chose sont aussi égales

(1) Aristote, dans son livre des *Catégories*, distingue quatre espèces de qualités, et celle dont il est ici question appartient à la seconde espèce, comme saint Thomas l'observe. — Qualitatem voco ex qua quales nominamur. Qualitatis autem genera sunt

---

est (l. I, c. 28). Divina igitur potentia non est aliud ab ipso esse ejus. Deus autem est suum esse, ut ostensum est (l. I, c. 22). Est igitur sua potentia.

4° Item, In rebus quarum potentiæ non sunt earum substantia, ipsæ potentiæ sunt accidentia; unde potentia naturalis in secunda specie qualitatis ponitur. In Deo autem non potest esse aliquod accidens, ut ostensum est (l. I, c. 23). Deus igitur est sua potentia.

5° Præterea, Omne quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se, sicut ad primum. Alia vero agentia reducuntur in Deum, sicut in primum agens. Est igitur agens per se. Quod autem per se agit, per suam essentiam agit; id autem quo quis agit est ejus activa potentia. Ipsa igitur Dei essentia est ejus activa potentia.

CAPUT IX.

Quod Dei potentia sit ejus actio.

Ex hoc autem ostendi potest quod potentia Dei non sit aliud quam sua actio.

1° Quæ enim uni et eidem sunt eadem,

entre elles. Or, la puissance de Dieu est sa substance [ch. 8]; son action est aussi sa substance, comme nous l'avons prouvé en traitant de son opération intellectuelle [liv. I, ch. 45], et la même raison revient pour ses autres opérations. Donc il n'y a en Dieu aucune distinction entre la puissance et l'action.

2° L'action d'un être est une sorte de complément de sa puissance; car il y a entre elle et la puissance la même relation qui existe entre l'acte second et le premier. Or, la puissance divine ne se complète par aucune autre action que par elle-même, puisqu'elle est l'essence de Dieu. Donc la puissance de Dieu et son action ne sont pas distinctes l'une de l'autre.

3° De même que la puissance active est quelque chose d'agissant, de même son essence est quelque chose à l'état d'être. Or, la puissance divine est l'essence de Dieu [ch. 8]. Donc agir pour lui c'est aussi son

plura, Unum, *habitus* et *affectio*. Sed habitus hoc differt ab affectione, quod habitus longinquior est et permanentior, quales sunt scientia atque virtutes..... Hoc igitur inter habitum et affectionem interest, quod hæc facile desistere potest, ille diuturnior est difficulterque divellitur. Habitus vero etiam affectiones sunt : affectiones autem non necesse est vicissim esse habitus ; nam ii in quibus habitus insunt, iis etiam afficiuntur. At qui affecti sunt, ii non continuo habitibus sunt præditi. — Alterum genus qualitatis est ex quo aliquos ad pugilatum aptos et ad cursum, alios ad bonam valetudinem et ad morbos proclives esse dicimus, et omnino ea omnia quæ a vi et facultate naturali aut imbecillitate appellantur. Non enim ex eo hæc dicuntur quod affecti sint quodam certo genere, sed quia vim quamdam aut imbecillitatem eis natura tribuit, qua apti sunt ad *facile aliquid faciendum*, *nihilve patiendum*..... — Tertium qualitatis genus conficiunt *patibiles* qualitates ac *perturbationes*, *affectusve*, in quo genere sunt dulcedo, amaror, acerbitas, quæque sunt ejusdem generis; itemque calor, frigus, candor, atror. Has autem esse qualitates hinc perspici potest, quod ea, in quibus insunt, qualia ex eis nominantur..... — Quartum qualitatis genus est *figura* et ea quæ in quoque est forma, itemque rectitudo et obliquitas et si quid aliud his simile est. Nam ex his aliquid quale dicitur. Nam et triangulum et quadratum et rectum et obliquum esse quale quiddam nominatur (*Categoriæ*, cap. *De qualitate*).

On peut encore partager les qualités en *substantielles* et *accidentelles* : les premières tiennent à l'essence même de la chose ; les secondes sont contingentes. Dans les créatures, toutes les qualités sont contingentes, puisque nulle créature n'existe nécessairement, et les qualités *substantielles* sont seules nécessaires conditionnellement, c'est-à-dire, supposé que la chose même existe. En Dieu toutes les qualités sont *substantielles*, et, par conséquent, nécessaires, car il existe nécessairement et il y a identité parfaite entre son essence et son *être*, ses attributs et sa substance.

---

sibi invicem sunt eadem. Divina autem potentia est ejus substantia, ut ostensum est (c. 8); ejus etiam actio est ejus substantia, ut ostensum est (l. I, c. 45) de intellectuali operatione; eadem enim ratio in aliis competit. Igitur in Deo non est aliud potentia, et aliud actio.

2° Item, Actio alicujus rei est quoddam complementum potentiæ ejus; comparatur enim ad potentiam sicut actus secundus ad primum. Divina autem potentia non completur alia quam seipsa, quum sit ipsa Dei essentia. In Deo igitur non est aliud potentia, et aliud actio.

3° Amplius, Sicut potentia activa est aliquid agens, ita essentia ejus est aliquid ens. Sed divina potentia est ejus essentia, ut ostensum est (c. 8). Ergo suum agere

être, son être est sa substance; donc son action est sa substance, et ainsi nous revenons à ce qui a déjà été dit.

4° L'action distincte de la substance de l'agent est en lui de la même manière que l'accident dans le sujet. C'est pour cette raison que l'action est comprise dans les neuf prédicaments de l'accident (1). Or, rien ne peut se trouver en Dieu comme accident. Donc l'action de Dieu n'est autre que sa substance et sa puissance.

CHAPITRE X.

En quel sens on attribue la puissance à Dieu.

Puisque rien n'est à soi-même son principe, et que l'action de Dieu n'est autre que sa puissance, il est évident, par ce qui précède, que si l'on attribue à Dieu la puissance, ce n'est pas comme principe de son action, mais comme principe du *fait* qui en résulte. Et parce que la puissance, en sa qualité de principe, implique un rapport avec un être distinct; car la puissance active est le principe de l'action qui s'exerce sur un autre être, comme l'enseigne Aristote (1), il est évident que dans le réalité l'on attribue la puissance à Dieu seulement à cause de sa relation avec les faits dont elle est le principe, mais non par rapport

(1) Les *prédicaments* sont des catégories dans lesquelles on range chaque chose suivant son genre. On distingue les prédicaments de la substance et ceux de l'accident; ces derniers sont au nombre de neuf : la *quantité*, la *qualité*, la *relation*, le *lieu*, le *temps*, la *position*, la *possession*, l'*action*, la *passivité*.

(1) Potentia dicitur quædam quidem principium motus, aut transmutationis in altero, aut prout alterum est (*Metaphys.* v, c. 12).

---

est suum esse. Sed ejus esse est sua substantia. Ergo divina actio est sua substantia, et sic idem quod prius.

4° Adhuc, Actio quæ non est substantia agentis inest ei sicut accidens subjecto; unde et actio inter novem prædicamenta accidentis computatur. In Deo autem non potest esse aliquid per modum accidentis. In Deo igitur sua actio non est aliud a sua substantia et a sua potentia.

CAPUT X.

Qualiter potentia in Deo dicatur.

Quia vero nihil est suiipsius principium, quum divina actio non sit aliud quam ejus potentia, manifestum est ex prædictis quod potentia non dicitur in Deo sicut principium actionis, sed sicut principium facti. Et quia potentia respectum ad alterum importat in ratione principii (est enim potentia

à son action, à moins qu'il n'en soit ainsi à raison d'une certaine opération de l'intelligence, qui saisit, au moyen de conceptions diverses, la puissance de Dieu et son action. C'est pourquoi s'il convient qu'il y ait en Dieu certaines actions qui ne passent dans aucun être produit, mais demeurent dans l'agent, on ne pourra affirmer qu'il a la puissance relativement à ces actions qu'à raison d'une manière particulière de la concevoir; mais il en sera autrement dans la réalité. Les actions qui ont ce caractère sont les actes de l'intelligence et de la volonté. La puissance de Dieu, à proprement parler, ne regarde donc aucunement ces actions, mais seulement les effets. Donc l'intelligence et la volonté de Dieu ne sont pas en lui à l'état de puissance, mais uniquement comme actions.

Il est clair encore, d'après ce que nous avons dit, qu'il n'y a pas de distinction entre les actions multipliées que l'on prête à Dieu, comme de connaître, de vouloir, de créer des êtres, et autres semblables, puisque chacune d'elles est l'être même de Dieu, qui est un et parfaitement identique à lui-même. Quant à savoir comment les différentes manières de désigner une chose unique ne blessent en rien son unité, on peut l'établir très nettement à l'aide des démonstrations contenues dans le premier livre [ch. 31].

---

activa principium agendi in aliud, ut per Philosophum (Metaphys. v, c. 12) patet, manifestum est quod potentia dicitur de Deo per respectum ad facta, secundum rei veritatem, non per respectum ad actionem, nisi secundum modum intelligendi, prout intellectus noster diversis conceptionibus utrumque considerat, scilicet divinam potentiam et ejus actionem. Unde, si aliquæ actiones Deo conveniant, quæ non in aliquod factum transeant, sed maneant in agente, respectu harum non dicetur in Deo potentia, nisi secundum modum intelligendi, non secundum rei veritatem. Hujusmodi autem actiones sunt intelligere et velle. Potentia igitur Dei, proprie loquendo, non respicit hujusmodi actiones, sed solos effectus. Intellectus igitur et voluntas in Deo non sunt ut potentiæ, sed solum ut actiones.

Patet etiam, ex prædictis, quod multitudo actionum quæ Deo attribuuntur, ut intelligere, velle, producere res, et similia, non sunt diversæ res, quum quælibet harum actionum in Deo sit ipsum ejus esse, quod est unum et idem. Quomodo autem multiplicitas significationis unius rei, unitati non præjudicet, ex his quæ ostensa sunt (l. I, c. 31) manifestum esse potest.

CHAPITRE XI.

On peut affirmer quelque chose de Dieu relativement aux créatures.

1° S'il est vrai que la puissance appartient à Dieu relativement à ses effets et que l'on doit la considérer comme principe, ainsi que nous l'avons observé [ch. 10]; si d'un autre côté le principe reçoit cette dénomination seulement à cause de l'objet qu'il produit, il est évident que l'on peut affirmer quelque chose de Dieu à raison du rapport qui existe entre lui et ses effets.

2° On ne saurait comprendre que l'on affirme une chose relativement à une autre, à moins que cette autre ne puisse être réciproquement affirmée par rapport à la première. Or, on affirme quelque chose des créatures par rapport à Dieu, savoir qu'elles ont reçu leur être de Dieu [liv. I, ch. 13]. Donc on devra affirmer réciproquement quelque chose de Dieu à l'égard des créatures.

3° La ressemblance est une certaine relation. Or, Dieu, de même que tous les autres agents, produit quelque chose de semblable à lui. Donc on affirme quelque chose de lui par relation.

4° La science n'est telle que par rapport à l'objet connu par elle. Or, la science de Dieu a pour objet, non-seulement lui-même, mais encore les autres êtres. Donc on affirme quelque chose de Dieu relativement à d'autres êtres.

5° Le moteur prend ce nom à l'égard de l'objet qui est mû, et l'agent relativement à ce qu'il fait. Or, Dieu est à la fois agent et mo-

---

CAPUT XI.

Quod de Deo aliquid dicatur relative ad creaturas.

1° Si autem potentia Deo conveniat respectu suorum effectuum, potentia autem rationem principii habeat, ut (c. 10) dictum est, principium autem relative ad principiatum dicatur, manifestum est quod aliquid relative potest dici de Deo respectu suorum effectuum.

2° Item, Non potest intelligi aliquid relative dici ad alterum, nisi e converso illud relative diceretur ad ipsum. Sed res aliæ relative dicuntur ad Deum, utpote, secundum suum esse quod a Deo habent, ut ostensum est (l. I, c. 13), ab ipso dependentes. Deus igitur e converso relative ad creaturas dicetur.

3° Adhuc, Similitudo est relatio quædam. Deus autem, sicut et cætera agentia, sibi simile agit. Dicitur igitur aliquid relative de Ipso.

4° Amplius, Scientia ad scitum relative dicitur. Deus autem non solum suiipsius, sed etiam aliorum scientiam habet. Igitur aliquid relative dicitur de eo ad alia.

5° Adhuc, movens dicitur relative ad motum, et agens ad factum. Deus autem

eur sans être mû lui-même [liv. I, ch. 13 et 14]. Donc on affirme de lui certaines relations.

6° Dire qu'un être est le premier, c'est supposer une certaine relation, et il en est de même pour l'être le plus élevé. Or, nous avons démontré dans le livre précédent [ch. 13 et 41] que Dieu est le premier être et le souverain bien. Il est donc évident que l'on affirme beaucoup de choses de Dieu par relation.

CHAPITRE XII.

Les relations qui existent entre Dieu et les créatures ne sont pas réellement en Dieu.

Les relations qui rattachent Dieu à ses effets ne peuvent être réellement en lui. En effet :

1° Ces relations ne peuvent être en Dieu de la même manière que les accidents dans le sujet, puisque en Dieu rien n'est accidentel [liv. I, ch. 23]. Elles ne peuvent pas être davantage la propre substance de Dieu. En effet, comme ces choses sont relatives, qui ont quant à l'être un certain rapport avec d'autres choses, ainsi que l'explique le Philosophe (1), il faudrait nécessairement dire que la substance de Dieu est

(1) Sunt relata ea, quæ id quod sunt, alterius esse dicuntur, vel quoquo modo ad alterum referuntur; ut mons ad alterum magnus dicitur, quippe cum ad aliquid mons magnus nominetur (Arist. *Categ.* cap. *De iis quæ cum aliquo conferuntur*).

est agens et movens non motum, ut ostensum est (l. I, c. 13 et 14). Dicuntur igitur de Ipso relationes.

6° Item, Primum relationem quamdam importat, similiter et summum. Ostensum est autem (l. I, c. 13 et 41) Ipsum esse primum ens et summum bonum. Patet igitur quod multa de Deo relative dicuntur.

CAPUT XII.

Quod relationes Dei ad creaturas non sunt realiter in Deo.

Hujusmodi autem rationes, quæ sunt ad suos effectus, realiter in Deo esse non possunt.

1° Non enim in eo esse possunt sicut accidentia in subjecto, quum in Ipso nullum sit accidens, ut ostensum est (l. I, c. 23). Nec etiam possunt esse ipsa Dei substantia; quum enim relativa sint quæ secundum esse ad aliud quodammodo se habent, ut Philosophus dicit in Prædicamentis (cap. *Ad Aliquid*), oporteret quod Dei substantia hoc ipsum quod est ad aliud diceretur. Quod autem hoc ipsum quod est ad aliud dicitur, quodammodo ab ipso dependet, quum nec esse nec intelligi sine eo possit. Oporteret igitur quod Dei substantia ab alio extrinseco esset dependens; et sic non esset per

ce qu'elle est par rapport à autre chose. Or, un objet dont on dit qu'il est *ce qu'il est*, par rapport à une autre chose, par là même dépend en quelque sorte de cette autre chose, puisqu'il ne saurait ni exister, ni être conçu sans elle. La substance de Dieu dépendra donc d'un être qui lui sera extrinsèque, et par conséquent, il n'existera pas nécessairement par lui-même, comme nous l'avons prouvé [liv. I, ch. 15]. Donc ces relations ne sont pas réellement en Dieu.

2° Nous avons prouvé [liv. I, ch. 28] que Dieu est la mesure de tous les êtres. Il y a donc entre Dieu et les autres êtres le même rapport qui existe entre l'objet de notre science et la science dont il est la mesure; car la pensée ou son énoncé sont vrais ou faux suivant que la chose est ou n'est pas, conformément à l'explication d'Aristote (2). Or, quoique l'objet de la science ne soit désigné comme tel que par rapport à la science, la relation n'existe pourtant pas en lui, mais seulement dans la science. C'est pourquoi Aristote fait remarquer que si l'on s'appuie sur une relation pour indiquer l'objet de la science, ce n'est pas parce qu'il se rapporte lui-même à quelque chose, mais parce que quelque chose se rapporte à lui (3). Donc ces relations ne sont pas réellement en Dieu.

3° Ces relations s'attribuent à Dieu, non-seulement par rapport à ce qui est en acte, mais encore par rapport aux êtres qui ne sont qu'en puissance, puisqu'ils sont compris dans sa science, et que relative-

(2) Substantia cum una sit eademque numero, vim habet accipiendi contraria, veluti unus idemque homo alias albus, alias est niger, interdum calidus, interdum frigidus, nonnunquam bonus, nonnunquam improbus : quod in cæteris non reperitur, nisi forte aliquis occurrat, confirmans contraria accipere et orationem posse et opinionem : videtur enim eadem vera et falsa oratio, ut si vera est oratio, sedere aliquem : cum surrexerit, hæc ipsa oratio falsa erit. Eademque est ratio opinionis, si quis enim vere sedere aliquem sentiat, cum surrexerit, falso existimabit si eamdem de eo habeat opinionem (Arist. *Categ.* cap. *De substantia*).

(3) Quæcumque igitur secundum numerum et potentiam ad aliquid dicuntur, cuncta sunt ad aliquid, eo quod ipsum quod est alterius, dicitur ipsum quod est, sed non eo quod

seipsum necesse, ut ostensum est (l. I, c. 15). Non sunt igitur hujusmodi relationes secundum rem in Deo.

2° Item, Ostensum est (l. I, c. 28) quod Deus omnium entium est mensura. Comparatur igitur Deus ad alia entia, sicut scibile ad scientiam nostram, quod ejus mensura est; nam ex eo quod res est vel non est, opinio vel oratio vera vel falsa est, secundum Philosophum in Prædicamentis (cap. *De Substantia*). Scibile autem licet ad scientiam relative dicatur, tamen relatio secundum rem in scibili non est, sed in scientia tantum; unde, secundum Philosophum (Metaphys. V, c. 15), scibile dicitur relative, non quia ipsum refertur, sed quia aliquid aliud ad ipsum refertur. Dictæ igitur relationes in Deo non sunt realiter.

3° Adhuc, Relationes prædictæ dicuntur de Deo, non solum respectu eorum quæ sunt in actu, sed etiam respectu eorum quæ sunt in potentia; quia et eorum scientiam habet, et respectu eorum dicitur et primum ens et summum bonum. Sed ejus quod est actu, ad id quod non est actu sed potentia, non sunt relationes reales; alias sequeretur

ment à eux il s'appelle le premier être et le souverain bien. Mais il n'existe aucune relation réelle entre l'être actuel et l'être non actuel qui existe seulement en puissance; car s'il en était autrement, il en résulterait qu'il y aurait une infinité de relations réelles dans le même sujet. Ainsi au-dessus et à la suite du nombre *deux* on conçoit des nombres infinis en puissance. Or, la relation qui existe entre Dieu et les êtres actuels ne diffère pas de celle qui se trouve entre lui et ce qui n'existe qu'en puissance, puisqu'il ne subit aucun changement quand il produit quelque chose. Donc il ne se rattache pas aux êtres distincts de lui, au moyen d'une relation qui se trouve réellement en lui.

4° Tout être dans lequel il survient quelque chose de nouveau éprouve nécessairement un changement essentiel ou accidentel. Or, on attribue à Dieu certaines relations nouvelles, lorsqu'on dit, par exemple, qu'il est le maître ou le régulateur de telle chose qui commence à exister; si donc cette relation que l'on affirme était réellement en Dieu, il s'ensuivrait qu'il surviendrait en lui quelque chose de nouveau et, par conséquent, qu'il subirait un changement essentiel ou accidentel, contrairement à ce que nous avons établi dans le premier livre [ch. 13].

CHAPITRE XIII.

Les relations qui établissent des rapports entre Dieu et les créatures ne sont pas des choses qui existent en dehors de Dieu.

Il ne serait pas exact de dire que les relations dont nous venons de

aliud ad illud. Mensurabile, et scibile, et intelligibile, eo quod aliud ad illud dicitur. Nam intelligibile significat, quod ejus est intellectus. Non est autem intellectus ad illud, cujus intellectus est. Idem enim profecto bis dictum esset (*Metaphys.* v, c. 15).

---

quod essent infinitæ relationes actu in eodem, quum numeri infiniti in potentia sint, majores binario, quibus omnibus ipse est prior. Deus autem non aliter refertur ad ea quæ sunt actu quam ad ea quæ sunt potentia, quia non mutatur ex hoc quod aliqua producit. Non igitur refertur ad alia per relationem realiter in Ipso exsistentem.

4° Amplius, Cuicumque aliquid de novo advenit, necesse est illud mutari vel per se vel per accidens. Relationes autem quædam de novo dicuntur de Deo, sicut quod Deus est dominus vel gubernator hujus rei quæ de novo incipit esse. Si igitur prædicaretur aliqua relatio realiter in Deo exsistens, sequeretur quod aliquid Deo de novo adveniret, et sic quod mutaretur vel per se vel per accidens; cujus contrarium ostensum est (l. 1, c. 13).



parler existent extérieurement comme des choses qui sont en dehors de Dieu. En effet :

1° Dieu étant le premier de tous les êtres et le souverain bien, les relations de Dieu devront se rapporter à d'autres relations qui sont de certaines choses, et si celles-là sont aussi de certaines choses, on arrivera nécessairement à une troisième catégorie de relations; et ainsi de suite, jusqu'à l'infini. Donc les relations qui rattachent Dieu aux créatures ne sont pas de certaines choses qui aient leur existence en dehors de lui.

2° Il y a deux manières de dénommer une chose : d'abord par ce qui lui est extrinsèque; on dit, par exemple, à raison du lieu, que telle chose est dans tel endroit, et à raison du temps qu'elle existe à cette époque; ensuite, au moyen de ce qui lui est intrinsèque, comme quand on affirme qu'un objet est blanc à raison de sa blancheur. Quant à la relation qui sert à désigner un être, on ne voit pas qu'elle soit prise comme ayant une existence extérieure, mais comme étant inhérente à cet être. En effet, si l'on donne à quelqu'un le nom de père, c'est à cause de la paternité qui est en lui. Il est donc impossible que les relations qui rattachent Dieu aux autres êtres soient de certaines choses qui existent en dehors de lui.

Puis donc que nous avons démontré [ch. 12] qu'elles ne sont pas réellement en Dieu et que cependant on les lui attribue, il en faut conclure qu'on ne les lui attribue qu'à raison d'une certaine modification de l'intelligence et parce que l'on considère les créatures comme se rapportant à lui. Car notre intelligence, en voyant qu'une chose se rapporte à une autre, connaît par là même la relation qui peut exister

---

CAPUT XIII.

Quod relationes, quibus Deus ad res alias refertur, non sunt res extra Deum existentes.

Non autem potest dici quod relationes prædictæ sint exsistentes exterius, quasi res aliquæ extra Deum.

1° Quum enim Deus est primum entium et summum bonorum, oporteret ad alias etiam relationes, quæ sunt aliquæ res, Dei relationes referri; et si illæ sint iterum res aliquæ, oportebit iterum tertias relationes advenire; et sic in infinitum. Non igitur relationes, quibus Deus ad res alias refertur, sunt res aliquæ extra Deum exsistentes.

2° Item, Duplex est modus quo aliquid denominative prædicatur : denominatur enim aliquid ab eo quod extra ipsum est, sicut a loco dicitur aliquid esse alicubi, et a tempore aliquando; aliquid vero denominatur ab eo quod inest, sicut ab albedine albus. A relatione vero non invenitur aliquid denominari quasi exterius exsistente, sed inhærente; non enim denominatur aliquis pater, nisi a paternitate quæ ei inest. Non igitur potest esse quod relationes, quibus Deus ad creaturas refertur, sint res aliquæ extra ipsum.

Quum igitur ostensum sit (c. 12) quod non sint in ipso realiter, et tamen dicantur de Deo, relinquitur quod ei attribuantur secundum solum intelligentiæ modum, ex

entre cette chose et elle-même, bien que quelquefois il n'y ait pas de relation véritable.

Il est encore évident que l'on n'affirme pas ces relations en parlant de Dieu dans le même sens que ses autres attributs. En effet, tous ses autres attributs, tels que sa sagesse et sa volonté, désignent son essence, tandis qu'il en est autrement pour les relations dont nous parlons et qui ne sont que des conceptions de l'intelligence. Il ne s'ensuit pas cependant que cette conception de l'intelligence soit fausse; car en voyant que les relations des effets qui ont Dieu pour cause se terminent à lui, elle affirme quelque chose de lui par manière de relation, de même que nous saisissons d'une manière relative l'objet de l'intelligence et que nous le désignons au moyen du rapport qui existe entre la science et lui.

CHAPITRE XIV.

On ne fait aucun tort à la simplicité de Dieu en lui attribuant plusieurs relations.

Il est évident, par ce qui précède, qu'on ne blesse aucunement la simplicité de Dieu en lui attribuant plusieurs relations, quoiqu'elles ne désignent pas son essence; car elles ont pour cause la manière dont l'intelligence conçoit. Rien, en effet, ne s'oppose à ce que notre intelligence, qui connaît la multitude, se mette en rapport de plusieurs manières avec ce qui est simple par essence, en sorte qu'elle considère cet

---

eo quod alia referuntur ad Ipsum. Intellectus enim noster, intelligendo aliquid referri ad alterum, eo intelligit relationem illius ad ipsum, quamvis secundum rem quandoque non referatur.

Et sic etiam patet quod alio modo dicuntur de Deo prædictæ relationes et alia quæ de Deo prædicantur; nam omnia alia, ut sapientia, voluntas ejus essentiam prædicant, relationes vero prædictæ minime, sed secundum modum intelligendi tantum. Nec tamen intellectus est falsus; ex hoc enim ipso quod intellectus noster intelligit relationes divinorum effectuum terminari in ipsum Deum, aliqua prædicat relative de Ipso; sicut et scibile relative intelligimus et significamus ex hoc quod scientia refertur ad ipsum.

CAPUT XIV.

Quod multas relationes dici de Deo non derogat ejus simplicitati.

Patet etiam ex his quod divinæ simplicitati non derogat, si multæ relationes de Ipso dicuntur, quamvis ejus essentiam non

être simple au moyen de relations multiples. Et plus un être approche de la simplicité, plus sa vertu est grande; il est le principe d'un nombre plus considérable d'autres êtres, et par conséquent, les rapports que l'on aperçoit en lui se multiplient davantage. Le point, par exemple, est le principe d'un plus grand nombre de figures que la ligne, et la ligne, à son tour, d'un nombre plus considérable que la superficie. On rend donc témoignage à la souveraine simplicité de Dieu en lui attribuant beaucoup de choses par manière de relation.

CHAPITRE XV.

Tout ce qui existe vient de Dieu.

Puisque nous avons prouvé que Dieu est le principe de l'existence de certains êtres [ch. 6], nous devons aller maintenant plus loin et montrer qu'il n'y a rien en dehors de lui qui ne vienne de lui. En effet :

1° Tout ce qui appartient à une chose, sans être cette chose elle-même, lui appartient en vertu d'une certaine cause; c'est ainsi qu'il convient à l'homme d'être blanc ; car l'être qui ne reconnaît aucune cause est le premier et immédiat, et par conséquent il existe nécessairement par lui-même et en tant qu'il est lui-même. Or, il est impossible qu'une seule chose convienne à deux êtres distincts et convienne à chacun d'eux en tant qu'elle est cet être même, parce que la chose que l'on attribue à un être, en tant qu'elle est cet être même, ne peut le dépasser; par exemple, la propriété d'avoir trois angles

---

significent, quia sequuntur intelligendi modum. Nihil enim prohibet intellectum nostrum, intelligentem multa, multipliciter referri ad id quod est in se simplex, ut sic ipsum simplex sub multiplici relatione consideret; et quanto aliquid est magis simplex, tanto est majoris virtutis et principium plurium, ac per hoc multiplicius relatum intelligitur; sicut punctum plurium est principium quam linea, et linea quam superficies. Hoc igitur, quod multa relative de Deo dicuntur, ejus summæ simplicitati attestatur.

CAPUT XV.

Quod omnia quæ sunt, a Deo sunt.

Quia vero ostensum est (c. 6) quod Deus est aliquibus essendi principium, oportet ulterius ostendere quod nihil præter ipsum est nisi ab ipso.

1° Omne enim quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei, sicut album homini; nam quod causam non habet, primum et immediatum est; unde necesse est quod sit

égaux à deux angles droits appartient exclusivement au triangle, qui est avec elle en rapport de réciprocité (1). Si donc une chose convient à deux êtres, elle ne peut convenir à chacun selon qu'elle est cet être même. Il est donc impossible d'attribuer à deux êtres une seule et même chose de telle manière qu'elle n'appartienne ni à l'un ni à l'autre en vertu de l'action d'une cause; mais il est nécessaire, ou que l'un soit la cause de l'autre, comme le feu est la cause de la chaleur qui se répand dans un corps, quoique l'on dise également de tous les deux qu'ils sont chauds; ou bien qu'un troisième être soit la cause de tous les deux, comme, par exemple, le feu est la cause de la lumière que répandent deux bougies. — On attribue l'être à tout ce qui existe. Il est donc impossible de trouver deux êtres qui ne tiennent ni l'un ni l'autre leur existence d'une cause; mais il est de toute nécessité que ces deux êtres existent en vertu d'une cause, ou que l'un soit la cause qui fait exister l'autre. Il est, par conséquent, nécessaire aussi que tout ce qui existe, de quelque manière que ce soit, tire son origine de l'être qui ne reconnaît aucun autre être pour cause de son existence. Or, nous avons prouvé [liv. I, ch. 13] que Dieu est l'être qui n'a reçu son existence d'aucun autre. Donc tout ce qui existe, de quelque manière que ce soit, vient de lui. — Si l'on prétend que l'on ne prend pas le terme d'être [*ens*] dans le même sens, il n'en faudra pas moins maintenir la conclusion que nous venons de tirer; car on ne l'applique pas à un grand nombre d'êtres par pure équivoque, mais par analogie, et ainsi on est obligé de les ramener tous à un seul.

(1) En effet, il est indifférent de dire : Le triangle est une figure dont les trois angles sont égaux à deux angles droits; ou bien : La figure qui a trois angles égaux à deux angles droits est un triangle. La réciproque sera toujours vraie si l'on a soin de ne faire entrer dans la définition que les attributs essentiels à la chose.

per se et secundum quod ipsum. Impossibile est autem aliquod unum duobus convenire, et utrique secundum quod ipsum; quod enim de aliquo secundum quod ipsum dicitur, ipsum non excedit; sicut habere tres angulos duobus rectis æquales non excedit triangulum de quo prædicatur, sed est eidem convertibile. Si igitur aliquid duobus conveniat, non convenit utrique secundum quod ipsum est. Impossibile est igitur aliquod unum de duobus prædicari, ita quod de neutro per causam dicatur; sed oportet vel unum esse alterius causam, sicut ignis est causa caloris corpori mixto, quum tamen utrumque calidum dicatur; vel oportet quod aliquod tertium sit causa utrique, sicut duabus candelis ignis est causa lucendi. — *Esse* autem dicitur de omni eo quod est. Impossibile est igitur esse aliqua duo, quorum neutrum habeat causam essendi; sed oportet utrumque acceptorum esse per causam, vel alterum alteri esse causam essendi. Oportet igitur quod ab illo cui nihil est causa essendi sit omne illud quod quocumque modo est. Deum autem supra (l. I, c. 13) ostendimus hujusmodi ens esse cui nihil sit causa essendi. Ab eo igitur est omne quod quocumque modo est. Si autem dicatur quod ens non est prædicatum univocum, nihilominus prædicta conclusio sequitur; non enim de multis æquivoce dicitur, sed

2° Ce qui convient à un être à raison de sa nature, et non en vertu de l'action d'une cause, ne saurait ni diminuer en lui, ni lui manquer totalement; car la soustraction ou l'addition d'une qualité essentielle à la nature d'un être détermine une nature différente. C'est ce que nous voyons dans les nombres, qui changent d'espèce à mesure que l'on ajoute ou que l'on retranche une unité. Si, au contraire, quelque chose se trouve diminué dans un être sans que sa nature ou son essence en soit altérée, il est évident que cette chose ne dépend pas simplement de la nature de cet être, mais d'une cause distincte de lui et dont l'absence produit cette diminution. La qualité qui convient moins à un être qu'à certains autres êtres ne lui appartient donc pas seulement à raison de sa nature, mais en vertu de l'action d'une cause distincte de lui. L'être à qui il convient d'attribuer au plus haut degré la *raison* de tel genre devra donc être la cause de tous les êtres qui appartiennent au même genre. Par exemple, l'objet dont la chaleur atteint la plus grande intensité est la cause de la chaleur qui se rencontre dans tous les autres; celui dont la lumière est la plus vive est également la cause de la clarté de tous les autres. Or, Dieu est l'être qui atteint le suprême degré [liv. I, c. 13]. Donc il est lui-même la cause de tout ce qui reçoit le nom d'être.

3° L'ordre des causes doit être le même que celui des effets, pour cette raison que les effets sont proportionnés à leurs causes. D'où l'on doit conclure que, si les effets propres doivent être ramenés à leurs causes propres (2), il faut également que ce qui est commun aux effets propres se rapporte à une certaine cause commune. Le soleil, par

(2) Les *effets propres* sont ceux que produisent invariablement les mêmes causes, en vertu de propriétés qui leur appartiennent exclusivement. La sensation de la chaleur, par exemple, est l'*effet propre* du calorique, qui, à son tour, est la *propre cause* de la chaleur.

---

per analogiam; et sic oportet fieri reductionem in unum.

2° Amplius, Quod alicui convenit ex sua natura et non ex aliqua causa, minoratum in eo et deficiens esse non potest. Si enim naturæ aliquid essentiale subtrahitur vel additur, jam altera natura erit; sicut et in numeris accidit, in quibus unitas addita vel subtracta speciem variat. Si autem, natura vel quidditate rei integra manente, aliquid minoratum inveniatur, jam patet quod illud non simpliciter dependet ex illa natura, sed ex aliqua alia causa, per cujus remotionem minoratur. Quod igitur alicui minus convenit quam aliis, non convenit ei ex sua natura tantum, sed ex alia causa. Illud igitur erit causa omnium in aliquo genere, cui maxime convenit illius generis prædicatio; unde etiam quod maxime calidum est videmus esse causam caloris in omnibus calidis, et quod maxime lucidum est, causam omnium lucidorum. Deus autem est maxime ens, ut ostensum est [l. I, c. 13]. Ipse igitur est causa omnium de quibus ens prædicatur.

3° Adhuc, Secundum ordinem effectuum oportet esse ordinem causarum, eo quod effectus causis suis proportionati sunt; unde oportet quod, sicut effectus proprii reducuntur in causas proprias, ita id quod

exemple, en sa qualité de cause de la génération universelle, est au-dessus des causes particulières de telle ou telle génération. De même, le roi, cause universelle du gouvernement dans ses États, domine tous les dépositaires de l'autorité, et aussi chacune des villes particulières. Or, l'existence est commune à tous les êtres. Donc il doit y avoir au-dessus de toutes les causes une certaine cause à laquelle il appartient de donner l'existence. Or, la première cause est Dieu [liv. I, ch. 13]. Donc tout ce qui existe vient nécessairement de Dieu.

4° Ce que l'on affirme à raison de l'essence est la cause de tout ce que l'on affirme par participation. Ainsi, le feu est la cause de tous les objets ignés considérés comme tels. Or, Dieu est un être [*esse*] en vertu de son essence, parce qu'il est l'*être* même [*esse*], et tout autre n'est un être que par participation, parce qu'il ne peut y en avoir qu'un seul qui soit à lui-même son *être* [*esse*] [liv. I, ch. 13, 14]. Donc Dieu est la cause de l'existence de tous les autres êtres.

5° Tout être qui peut exister et ne pas exister reconnaît une cause, parce que, considéré en lui-même, il est indifférent à ces deux états, et par conséquent, il est absolument indispensable qu'un être distinct de lui le détermine à l'un des deux. C'est pourquoi, comme il est impossible de remonter à l'infini, il faut nécessairement arriver à un être nécessaire, qui sera la cause de tous ceux qui peuvent exister ou ne pas exister. Or, ce qui est nécessaire, c'est ce qui a une cause de sa nécessité; et comme dans ce genre on ne peut pas davantage remonter jusqu'à l'infini, on trouvera un être qui existe nécessairement par lui-même. Or, il ne peut y en avoir qu'un seul, et cet être est Dieu [liv. I,

---

commune est in effectibus propriis reducatur in aliquam causam communem; sicut, supra particulares causas generationis hujus vel illius, est sol universalis causa generationis; et rex est universalis causa regiminis in regno, supra præpositos regni et etiam urbium singularum. Omnibus autem commune est esse. Oportet igitur quod supra omnes causas sit aliqua causa, cujus sit dare esse. Prima autem causa Deus est, ut supra (l. I, c. 13) ostensum est. Oportet igitur omnia quæ sunt, a Deo esse.

4° Item, Quod per essentiam dicitur est causa omnium quæ per participationem dicuntur, sicut ignis est causa omnium ignitorum in quantum hujusmodi. Deus autem est ens per essentiam suam, quia est ipsum esse; omne autem aliud ens est ens per participationem, quia ens quod sit suum esse non potest esse nisi unum, ut ostensum est (l. I, c. 13 et 14). Deus igitur est causa essendi omnibus aliis.

5° Præterea, Omne quod est possibile esse et non esse habet aliquam causam, quia, in se consideratum, ad utrumlibet se habet; et sic oportet esse aliquid aliud, quod ipsum ad unum determinet; unde, quum in infinitum procedi non possit, oportet quod sit aliquod necessarium quod sit causa omnium possibilium esse et non esse. Necessarium autem quoddam est habens causam suæ necessitatis, in quo etiam in infinitum procedi non potest; et sic est devenire ad aliquid quod est per se necesse esse; hoc autem esse non potest nisi unum, ut ostensum est (l. I, c. 13 et 42); et hoc est Deus. Oportet igitur omne aliud ab Ipso, reduci in ipsum sicut in causam essendi.

ch. 13, 42]. Donc tout autre doit se rapporter à lui comme à la cause de son existence.

6° Dieu crée en tant qu'il existe actuellement [ch. 7]. Or, il comprend dans son actualité et sa perfection toutes les perfections des êtres [liv. I, ch. 28], et ainsi il est virtuellement toutes choses. Donc il est le créateur de toutes choses. Or, il n'aurait pas cette qualité, si quelque chose pouvait naturellement exister sans que ce fût par lui. En effet, rien ne peut exister par un autre et indépendamment d'un autre; car l'être à qui il appartient d'exister indépendamment d'un autre existe nécessairement par lui-même : ce qui ne peut venir d'un autre. Donc rien ne peut exister que par Dieu.

7° Ce qui est imparfait tire son origine d'un être parfait : tel est le sperme qui vient de l'animal. Or, Dieu est l'être absolument parfait, le plus grand des êtres et le souverain bien [liv. I, ch. 28, 13, 41]. Donc il est la cause de l'existence de tous les êtres, puisque nous avons prouvé [liv. I, c. 42] qu'on ne peut accorder ces titres qu'à un seul.

L'autorité de la parole divine appuie cette vérité. Il est dit dans les Psaumes : *C'est lui qui a fait le ciel et la terre, la mer, et tout ce qu'ils renferment* [Ps. CXLV, 6]; dans l'Évangile de saint Jean : *Tout a été fait par lui et rien n'a été fait sans lui* [Joan. I, 3]; et dans l'Épitre aux Romains: *Tout vient de lui, existe par lui et se trouve en lui. Gloire lui soit rendue dans tous les siècles* [Rom. XI, 36] (3)!

Ainsi se trouvent réduites à néant l'erreur des anciens philosophes

(3) On lit dans la Vulgate : *Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia : ipsi gloria in secula.*

6° Amplius, Deus secundum hoc factivus est rerum quod actu est, ut supra (c. 7) ostensum est. Ipse autem sua actualitate et perfectione omnes rerum perfectiones comprehendit, ut probatum est (l. I, c. 28); et sic est virtualiter omnia. Est igitur Ipse omnium factivus. Hoc autem non esset, si aliquid aliud esset natum esse nisi ab Ipso; nihil enim natum est esse ab alio et non ab alio, quia si natum est non ab alio esse, est per seipsum necesse esse; quod non potest ab alio esse. Nihil igitur potest esse nisi a Deo.

7° Item, Imperfecta a perfectis sumunt originem, ut semen ab animali. Deus autem est perfectissimum et summum ens et summum bonum, ut ostensum est (l. I, c. 28, 13 et 41). Ipse igitur est omnibus causa essendi, præcipue quum ostensum sit (l. I, c. 42) quod tale non possit esse nisi unum.

Hoc autem divina confirmat auctoritas. Dicitur enim : *Qui fecit cœlum et terram, mare, et omnia quæ in eis sunt* (*Psalm.* CXLV, 6). Et : *Omnia per Ipsum facta sunt, et sine Ipso factum est nihil* (*Joann.* I, 3). Et : *Ex quo omnia, per quem omnia, et in quo omnia, Ipsi gloria in secula* (*Rom.* XI, 36).

Per hoc autem excluditur antiquorum naturalium error, qui ponebant corpora quædam non habere causam essendi; et etiam quorumdam, qui dicunt Deum non esse causam subtantiæ cœli, sed solum motus.

naturalistes qui prétendaient que certains corps n'ont aucune cause de leur existence, et l'opinion de ceux qui affirment que Dieu n'est pas cause de la substance, mais seulement du mouvement du ciel.

CHAPITRE XVI.

Dieu a fait passer toutes choses du néant à l'être.

Nous voyons, par ce qui a été dit, qu'en appelant toutes choses à l'existence, Dieu ne s'est servi de rien comme d'une matière préexistante. En effet :

1° Si Dieu a produit quelque effet, ou il existait quelque chose avant cet effet ou il n'existait rien. Dans le second cas, nous obtenons ce que nous demandons, savoir que Dieu produit un effet sans se servir d'aucun être préexistant ; si au contraire quelque chose existait avant ledit effet, il faudrait, ou remonter à l'infini, ce qui est impossible lorsqu'il s'agit des causes matérielles, ainsi que le prouve le Philosophe (1), ou bien arriver à un premier être qui n'en présuppose aucun autre et qui cependant ne pourra pas être Dieu lui-même, puisque nous avons démontré [liv. I, ch. 17] qu'il n'est la matière d'aucune

(1) At vero quod est principium aliquod, neque sunt infinitæ entium causæ, neque in rectum, neque secundum speciem patet. Nec enim ut ex materia, hoc ex hoc potest esse infinitum, ut carnem ex terra, terram ex aere, aerem ex igne, et hoc non stare. Nec unde principium motus : veluti hominem quidem ab aere moveri, hunc vero a sole, solem autem a contentione, et hujus nullum esse finem. Similiter nec cujus causa, in infinitum progredi potest : ut deambulationem quidem sanitatis causa, illam vero felicitatis, felicitatem vero alterius : et ita semper aliud alterius gratia esse (Arist. *Metaphys.* II, c. 2).

CAPUT XVI.

Quod Deus ex nihilo produxit res in esse.

Ex hoc autem apparet quod Deus in esse res produxit ex nullo præexsistente sicut ex materia.

1° Si enim est aliquid effectus Dei, aut præexsistit aliquid illi, aut non. Si non, habetur propositum, scilicet quod Deus aliquem effectum producat ex nullo præexsistente. Si autem aliquid illi præexsistit, aut est procedere in infinitum, quod non est possibile in causis materialibus, ut Philosophus probat (Metaphys. II, c. 2) ; aut erit devenire ad aliquod primum quod aliud non præsupponit ; quodquidem non potest esse ipse Deus (ostensum est enim (lib. I, c. 17) quod ipse non est materia alicujus rei), nec potest esse aliud a Deo, cui Deus non sit causa essendi, ut ostensum est (c. 15). Relinquitur igitur quod Deus, in produc-

chose, il ne pourra pas davantage être distinct de Dieu et de telle manière que Dieu ne soit pas la cause de son existence [ch. 15]. Il faut donc conclure que Dieu, en produisant ses effets, n'a pas besoin d'une matière préexistante, sur laquelle il exerce son action.

2° Toute matière rentre dans une certaine espèce à raison de la forme qu'elle revêt. Or, l'action qui s'exerce sur une matière préexistante, en la revêtant d'une forme, de quelque manière que ce soit, appartient à l'agent qui a en vue une certaine espèce déterminée. Or, un tel agent est un agent particulier, car il y a une proportion entre les causes et leurs effets. Donc l'agent qui a nécessairement besoin d'une matière précédente pour opérer est un agent particulier. Or, Dieu agit en tant qu'il est la cause universelle de l'existence [ch. 15]. Donc il n'a aucunement besoin dans son action d'une matière préexistante.

3° Plus un effet est universel, et plus la cause qui l'a produit est élevée, parce que plus la cause est élevée, et plus aussi sa vertu s'étend à un plus grand nombre de choses. Or l'être [*esse*] est plus universel que le mouvement; car, ainsi que l'enseignent les philosophes, il y a certains êtres immobiles, tels que les pierres et autres semblables. Donc il y a nécessairement, au-dessus de la cause qui n'agit qu'en imprimant le mouvement et en produisant le changement, la cause qui est le premier principe de l'existence. Or, nous avons prouvé que ce principe n'est autre que Dieu [liv. I, ch. 13]. Donc Dieu n'agit pas seulement en mettant les êtres en mouvement et en les changeant. Or, tout être qui ne peut rien amener à l'existence qu'au moyen d'une matière préexistante agit seulement en produisant le mouvement et le changement; car on ne peut faire quelque chose avec une certaine

---

tione sui effectus, non requirit materiam præjacentem ex qua operetur.

2° Adhuc, Unaquæque materia per formam superinductam contrahitur ad aliquam speciem. Operari ergo ex materia præjacente, superinducendo formam quocumque modo, est agentis ad aliquam determinatam speciem. Tale autem agens est agens particulare; causæ enim causatis proportionales sunt. Agens igitur quod requirit ex necessitate materiam præjacentem ex qua operatur, est agens particulare. Deus autem est agens sicut causa universalis essendi, ut supra (c. 15) ostensum est. Igitur Ipse, in sua actione, materiam præjacentem non requirit.

3° Item, Quanto aliquis effectus est universalior, tanto habet propriam causam altiorem; quia quanto causa est altior, tanto ad plura virtus ejus extenditur. Esse autem est universalius quam moveri; sunt enim quædam entium immobilia, ut etiam philosophi tradunt, ut lapides et hujusmodi. Oportet ergo quod, supra causam quæ non agit nisi movendo et transmutando, sit illa causa quæ est primum essendi principium. Hoc autem ostendimus (l. I, c. 13) esse Deum. Deus igitur non agit tantummodo movendo et transmutando. Omne autem quod non potest producere res in esse nisi ex materia præjacente, agit solum movendo et transmutando; facere enim

matière que par le mouvement et un certain changement. Il n'est donc pas impossible de faire exister une chose sans matière préexistante. Donc Dieu donne l'existence à toute chose sans avoir besoin de cette matière.

4° Ce qui agit seulement en produisant le mouvement et le changement ne peut être considéré comme cause universelle de l'existence; car l'être ne sort pas du non-être simplement au moyen du mouvement et du changement, mais tel être de tel non-être. Or, Dieu est le principe universel de l'existence [ch. 15]. Donc il ne lui convient pas d'agir seulement en produisant le mouvement et le changement, et il serait indigne de lui de supposer qu'il a besoin d'une matière préexistante pour faire quelque chose.

5° Tout agent produit un être semblable à lui, parce qu'il agit en tant qu'il est en acte. C'est donc à l'agent qui existe actuellement en vertu de la forme qui lui est inhérente, et non en vertu de sa substance tout entière, qu'il appartiendra de produire son effet en causant d'une certaine manière la forme inhérente à la matière. C'est pourquoi le Philosophe s'attache à prouver que les êtres matériels, dont les formes résident dans les matières qui entrent dans leur composition, sont produits par des agents matériels qui ont également leurs formes dans leur matière, et non par des formes qui existent par elles-mêmes (2). Or, si Dieu est un être en acte, ce n'est pas en vertu de quelque chose

(2) Cuncta quæ aut natura aut arte fiunt, habent materiam..... Quare impossibile est fieri si nihil præexistat. Quod sane pars ex necessitate existet patet; materia namque pars; inest etiam hæc et fit..... Ex quo vero, tanquam materia fiunt aliqua, dicitur, cum fit non illud, sed illiusmodi : ut statua non lapis sed lapidea..... Dico autem quod æs facere rotundum, non est ipsum rotundum aut sphæram facere, sed aliquid aliud, utputa speciem hanc in alio (Arist. *Metaphys.* VII, c. 7 et 8).

---

aliquid ex materia, est per motum vel mutationem quamdam. Non ergo impossibile est producere res in esse sine materia præjacente. Producit igitur Deus res in esse sine materia præjacente.

4° Præterea, Quod agit tantum per motum et mutationem, non competit universali causæ ejus quod est esse; non enim per motum et mutationem fit ens ex non-ente simpliciter, sed ens hoc ex non ente hoc. Deus autem est universale essendi principium, ut ostensum est (c. 15). Non igitur sibi competit agere tantum per motum aut per mutationem; neque igitur sibi competit indigere præjacente materia ad aliquid faciendum.

5° Amplius, Unumquodque agens sibi simile agit; agit enim secundum quod actu est. Illius igitur agentis erit producere effectum, causando aliquo modo formam materiæ inhærentem, quod est actu per formam sibi inhærentem et non per totam substantiam suam; unde Philosophus (Metaphys. VII, c. 7 et 8) probat quod res materiales, habentes formas in materiis, generantur a materialibus agentibus, habentibus formas in materia, non a formis per se existentibus. Deus autem non est ens actu per aliquid sibi inhærens, sed per totam suam substantiam, ut supra (l. I, c. 18) probatum est. Igitur proprius modus suæ actionis est ut producat rem subsis-

qui lui est inhérent, mais en vertu de sa substance tout entière [liv. I, ch. 18]. Donc le propre mode de son action est de produire une chose qui subsiste tout entière, et non une chose qui soit seulement inhérente, comme la forme qui est dans la matière. Et c'est ainsi qu'opère tout agent qui n'a pas besoin de matière pour agir. Donc Dieu peut se passer d'une matière préexistante pour exercer son action.

6° La matière est pour l'agent comme le sujet qui reçoit son action; car l'acte qui sort de l'agent comme d'un principe est dans l'être passif comme dans un sujet. Certains agents ont donc besoin d'une matière qui reçoive leur action; car l'action de l'agent reçue dans l'être passif est à la fois l'acte de l'agent et de la forme, ou une sorte de commencement de la forme dans le sujet. Or, Dieu n'agit pas au moyen d'une certaine action qui doive nécessairement être reçue dans un être passif, parce que son action est sa substance [ch. 6]. Donc il n'a besoin, pour produire son effet, d'aucune matière préexistante.

7° La matière préexistante est proportionnée à l'action de tout agent qui ne peut l'exercer sans elle, en sorte que la puissance [passive] de la matière s'étend à tout ce que l'agent a la vertu de faire; autrement, il lui serait impossible d'amener à l'acte tout ce qui dépend de sa vertu active, qui, par conséquent, lui serait inutile. Or, il n'existe pas de proportion semblable entre la matière et Dieu; car la puissance [passive] de la matière ne s'étend pas à une quantité quelconque [ou infinie], ainsi que l'établit le Philosophe (3). Si donc la puissance divine est

(3) Omnino patet fieri non posse ut corpus infinitum in ratione rerum ponatur..... Præterea omne corpus sensibile est in loco. Loci vero species ac differentiæ sunt, supra et infra; ante et retro; dextrum atque sinistrum. Atque hæc non solum ratione nostri sunt positioneve, sed in ipso etiam toto distincta sunt, atque hæc esse in infinito non possunt. Atque simpliciter si locus infinitus esse non possit, sitque omne corpus in loco, et in ratione profecto rerum infinitum corpus esse non potest (Arist. *Phys.* III, c. 5).

---

tentem totam, non solum rem inhærentem, scilicet formam in materia. Per hunc autem modum agit omne agens quod materiam in agendo non requirit. Deus igitur materiam præjacentem non requirit in sua actione.

6° Item, Materia comparatur ad agens, sicut recipiens actionem quæ ab ipso est; actus enim, qui est agentis ut a quo, est patientis ut in quo. Igitur requiritur materia ab aliquo agente, ut recipiat actionem ipsius; ipsa enim actio agentis, in patiente recepta, est actus agentis et formæ, aut aliqua inchoatio formæ in ipso. Deus autem non agit actione aliqua, quam necesse sit in aliquo patiente recipi; quia sua actio est sua substantia, ut supra (c. 6) probatum est. Non igitur ad producendum effectum requirit materiam præjacentem.

7° Præterea, Omne agens quod in agendo requirit materiam præjacentem, habet materiam proportionatam suæ actioni, ut quidquid est in virtute agentis totum sit in potentia materiæ; alias non posset in actum producere quidquid est in sua virtute activa, et sic frustra haberet virtutem ad illa. Materia autem non habet talem proportionem ad Deum; non enim in materia est potentia ad quantitatem quamcumque, ut patet per Philosophum (Physic. III, c. 5). Quum ergo divina potentia sit simplex et

simple et infinie [liv. I, ch. 18, 43], Dieu n'a pas besoin d'une matière préexistante comme indispensable à son action.

8° Les êtres divers n'ont pas une même matière [ou substance]; car elle est différente pour les esprits et les corps, et la matière des corps célestes diffère aussi de celle des corps corruptibles. La preuve en est que la faculté de recevoir quelque chose ne s'exerce pas d'une manière identique pour les êtres des divers genres que nous venons d'indiquer; car elle est parfaitement intelligible dans les substances spirituelles, puisque l'intelligence perçoit les espèces des intelligibles indépendamment de leur existence matérielle. Quant aux corps célestes placés au-dessus de nous, ils sont soumis à un changement de position, sans qu'il se produise dans leur être une altération semblable à celle qui survient dans les corps inférieurs. Il n'existe donc pas de matière unique qui soit en puissance par rapport à l'être universel. C'est Dieu qui est la cause universelle de toute existence : donc on ne peut supposer de proportion entre aucune matière et lui ; donc la matière ne lui est nullement nécessaire.

9° Lorsqu'il existe dans la nature une proportion ou un certain ordre entre deux êtres, il est nécessaire ou que l'un existe par l'autre ou qu'ils viennent l'un et l'autre d'un troisième; car si l'ordre se rencontre dans un être, c'est parce qu'il y a correspondance entre lui et un être distinct de lui; autrement cet ordre ou cette proportion serait l'effet du hasard, qu'il est impossible de mettre au nombre des premiers principes des choses, puisqu'il s'ensuivrait que tout existerait fortuitement. Si donc il y a une matière proportionnée à l'action divine, l'une doit avoir reçu l'existence de l'autre, ou toutes les deux d'un troisième être. Or, Dieu étant le premier être et la première cause,

---

infinita, ut ostensum est (l. I, c. 18 et 43), Deus igitur non requirit materiam præjacentem ex qua de necessitate agat.

8° Adhuc, Diversarum rerum diversæ sunt materiæ; non enim est eadem materia spiritualium et corporalium, nec corporum cœlestium et corruptibilium; quodquidem ex hoc patet quod recipere, quod est proprietas materiæ, non ejusdem rationis est in prædictis; nam receptio quæ est in spiritualibus est intelligibilis, sicut intellectus recipit species intelligibilium non secundum esse materiæ; corpora vero super-cœlestia recipiunt innovationem situs, non autem innovationem essendi, sicut corpora inferiora. Non est igitur una materia quæ sit in potentia ad esse universale. Ipse autem Deus est totius esse causa universaliter. Ipsi igitur nulla materia proportionaliter respondet; non igitur materiam ex necessitate requirit.

9° Amplius, Quorumcumque in rerum natura est aliqua proportio et aliquis ordo, oportet unum eorum esse ab alio, vel ambo ab aliquo tertio; oportet enim ordinem in uno constitui, respondendo ad aliud; alias ordo vel proportio esset a casu, quem in primis rerum principiis ponere est impossibile, quia sequeretur magis omnia alia esse a casu. Si igitur sit aliqua materia divinæ actioni proportionata, oportet vel quod alterum sit ab altero vel utrumque a tertio. Sed quum Deus sit primum ens et prima causa, non potest esse effectus materiæ nec

il ne peut être un effet de la matière, ni provenir d'une troisième cause, quelle qu'elle soit. Donc, si l'on trouve une matière proportionnée à l'action de Dieu, il faut conclure qu'il en est la cause.

10° L'être qui est le premier de tous doit être la cause de ceux qui existent; car si ces derniers ne le reconnaissaient pas comme cause, ils n'auraient pas été placés par lui dans l'ordre qu'ils occupent [liv. I, ch. 13]. Or, l'ordre est tel entre l'acte et la puissance que, quoique la puissance soit antérieure à l'acte, à raison du temps [bien que l'acte la précède naturellement], dans un seul et même être qui est successivement en puissance et en acte, toutefois, à prendre les choses absolument, il faut considérer l'acte comme précédant la puissance. C'est ce qui se prouve par cette raison, que la puissance n'arrive à l'acte que par le moyen d'un être actuel. Or, la matière est un être en puissance. Donc Dieu, qui est l'acte pur et premier, est nécessairement et simplement avant elle, et, par conséquent, il en est la cause. Donc on n'est point obligé de supposer une matière antérieure à son action.

11° La matière première existe en quelque manière, parce qu'elle est un être en puissance. Or, Dieu est la cause de tout ce qui existe [ch. 15]. Donc il est la cause de la matière première qui existe antérieurement à toute autre. Donc l'action divine ne demande, pour s'exercer, aucune matière préexistante.

Cette vérité a pour elle le suffrage des saints livres; car il est écrit dans la Genèse : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre* [Gen. I, 1]; et créer n'est rien autre chose que donner l'existence, indépendamment d'une matière dont on puisse disposer.

Ces raisonnements détruisent l'erreur des anciens philosophes, qui

---

potest esse ab aliqua tertia causa. Relinquitur igitur, si invenitur aliqua materia proportionata divinæ actioni, quod illius Ipse sit causa.

10° Adhuc, Quod est in entibus primum, oportet esse causam eorum quæ sunt; si enim non essent causata, non essent ab ipso ordinata, ut jam ostensum est (l. I, c. 13). Inter actum autem et potentiam talis est ordo quod, licet in uno et eodem quod quandoque est potentia quandoque actu, potentia sit prior tempore quam actus (licet actus sit prior natura), tamen, simpliciter loquendo, oportet actum potentia priorem esse; quod patet ex hoc quod potentia non reducitur in actum nisi per ens actu. Sed materia est ens in potentia. Ergo oportet quod Deus, qui est actus primus et purus, sit simpliciter ea prior, et per consequens causa ipsius. Non ergo suæ actioni præsupponitur materia ex necessitate.

11° Item, Materia prima aliquo modo est, quia est ens in potentia. Deus autem est causa omnium quæ sunt, ut supra (c. 15) ostensum est. Deus igitur est causa materiæ primæ, cui nulla præexsistit; divina igitur actio materiam præexsistentem non requirit.

Hanc autem veritatem divina Scriptura confirmat, dicens : *In principio creavit Deus cœlum et terram* (*Gen.* I, 1). Nihil enim est aliud creare quam absque materia præjacente aliquid in esse producere.

Ex hoc autem confutatur error antiquo-

ne voulaient admettre absolument aucune cause de la matière, parce qu'ils voyaient l'action des agents particuliers toujours précédée par quelque chose. C'est ce qui leur fit adopter cette commune opinion, qu'il ne se fait rien de rien; ce qui est vrai, lorsqu'il est question des agents particuliers. Ils n'avaient pas encore acquis la connaissance de l'agent universel dont l'action produit toute existence, et qui n'a besoin, pour la produire, de rien qui existe par avance.

CHAPITRE XVII.

La création n'est ni un mouvement ni un changement.

Ceci démontré, il est évident que l'action de Dieu, qui s'exerce sans matière préexistante, et que nous appelons création, n'est ni un mouvement, ni un changement, si l'on prend les termes à la rigueur. En effet :

1° Tout mouvement ou changement est l'acte de ce qui existe en puissance, considéré comme tel. Or, lorsque cette action [de la création] a lieu, rien ne préexiste en puissance pour devenir le sujet de l'action [ch. 16]. Donc elle n'est ni un mouvement ni un changement.

2° Les termes extrêmes du mouvement ou du changement rentrent dans le même ordre, ou parce qu'ils sont compris sous un genre uni-

---

rum philosophorum, qui ponebant materiæ omnino nullam causam esse, eo quod, in actionibus particularium agentium, semper videbant aliquid actioni præjacere; ex quo opinionem sumpserunt omnibus communem, quod ex nihilo nihil fit; quodquidem in particularibus agentibus verum est. Ad universalis autem agentis, quod est totius esse activum, cognitionem nondum pervenerant, quem nihil in sua actione præsupponere necesse est.

CAPUT XVII.

Quod creatio non est motus neque mutatio.

Hoc autem ostenso, manifestum est quod Dei actio, quæ est absque materia præjacente et creatio vocatur, non sit motus neque mutatio, proprie loquendo.

1° Motus enim omnis vel mutatio est actus exsistentis in potentia secundum quod hujusmodi. In hac autem actione non præexsistit aliquid in potentia quod suscipiat actionem, ut jam ostensum est (c. 16). Igitur non est motus neque mutatio.

2° Item, Extrema motus vel mutationis cadunt in eumdem ordinem : vel quia sunt sub uno genere, sicut contraria, ut patet in motu augmenti et alterationis et secundum locum lationis; vel quia communicant in una potentia materiæ, ut privatio et forma in generatione et corruptione. Neutrum autem potest dici in creatione; potentia enim ibi non est nec aliquid ejus-

que, comme les contraires, ainsi que nous le voyons dans le mouvement [ou changement] produit par une augmentation, une altération ou une translation quant au lieu; ou bien parce qu'ils ont en commun la même puissance [passive] de la matière, par exemple, la privation et la forme qui se rencontrent dans la génération et la corruption. Or, on ne peut rien affirmer de tout cela lorsqu'il s'agit de la création; car il n'y a là ni puissance ni autre chose qui appartienne au même genre et dont on doive supposer l'existence antérieurement à la création [ch. 16]. Donc il n'y a également ni mouvement ni changement.

3° Il n'arrive aucun changement ou mouvement sans que la chose passe à un second état différent du premier. C'est ce qu'exprime le terme même de changement. Or, lorsque la substance tout entière de la chose arrive à l'être, il ne peut se faire que le même objet devienne différent de lui-même, parce qu'alors il ne serait pas produit, mais existerait déjà avant la production. Donc la création n'est pas un changement.

4° Le mouvement ou le changement précèdent nécessairement, quant à la durée, ce qui résulte de ce mouvement ou de ce changement, parce qu'*être fait* est le commencement du repos et le terme du mouvement. Tout changement doit donc être ou un mouvement ou le terme d'un mouvement dans lequel il y a succession. C'est pourquoi ce qui se fait n'est pas, parce que tant que le mouvement persévère il se fait quelque chose, mais cette chose n'est pas encore; et quand se termine le mouvement, alors commence le repos, et il ne se fait plus quelque chose, mais quelque chose est fait. Or, il est impossible qu'il en soit ainsi pour la création, parce que si la création elle-même précédait, comme mouvement ou changement, elle devrait trouver d'avance un sujet; ce qui détruit la notion de la création. Donc la création n'est ni un mouvement ni un changement.

---

dem generis quod præsupponatur creationi, ut probatum est (c. 16). Igitur non est ibi neque motus neque mutatio.

3° Præterea, In omne mutatione vel motu, oportet esse aliquid aliter se habens nunc quam prius; hoc enim ipsum nomen mutationis ostendit. Ubi autem tota substantia rei in esse producitur, non potest esse aliquod idem aliter et aliter se habens; quia illud non esset productum, sed productioni præsuppositum. Non est ergo creatio mutatio.

4° Adhuc, Oportet quod motus vel mutatio duratione præcedat id quod fit per mutationem vel motum, quia factum esse est principium quietis et terminus motus; unde oportet omnem mutationem esse motum, vel terminum motus qui est successivus; et propter hoc quod fit non est, quia, quamdiu durat motus, aliquid fit et non est; in ipso autem termino motus, in quo incipit quies, jam non fit aliquid, sed factum est. In creatione autem non potest hoc esse, quia, si ipsa creatio præcederet

CHAPITRE XVIII.

Il est impossible d'attaquer la vérité de la création par des raisons tirées de la nature du mouvement et du changement.

Il est facile de voir, d'après ce qui précède, combien est vaine la prétention de ceux qui attaquent la vérité de la création par des raisons prises dans la nature du mouvement ou du changement, et qui se réduisent à celles-ci, savoir : que la création, de même que tous les autres mouvements ou changements, doit se produire dans un certain sujet; et ensuite qu'il est nécessaire que le non-être se trouve changé en l'être, comme le feu se transforme en air (1). En effet :

1º La création n'est pas un changement [ch. 17], mais la dépendance même qui rattache l'être créé au principe qui le réalise, et par conséquent, elle rentre dans le genre de la relation. C'est pourquoi rien ne s'oppose à ce qu'elle soit dans l'objet créé comme dans un sujet. On peut cependant envisager la création comme une sorte de changement, seulement à raison d'une certaine manière dont l'intelligence la saisit, c'est-à-dire en tant que notre intelligence considère une seule et même chose comme n'existant pas d'abord et existant ensuite.

(1) Saint Thomas parle ici d'après ce que dit Aristote dans sa *Physique* (liv. v). Ce philosophe admet, avec la plupart des anciens, quatre éléments qui sont : l'air, le feu, la terre et l'eau. De leurs combinaisons diverses résultent tous les êtres qui sont dans la nature, et dans certains cas, ils peuvent même naître l'un de l'autre. Au lieu de ces quatre éléments, qui ne sont, dans la réalité, que des corps composés, la chimie a découvert les *corps simples* au nombre de cinquante-cinq. Ces corps, dans lesquels l'analyse n'a pu reconnaître jusqu'ici qu'une seule espèce de substance, sont les éléments de tous les êtres matériels.

---

ut motus vel mutatio, oporteret sibi præstitui aliquod subjectum; quod est contra creationis rationem. Creatio igitur non est motus neque mutatio.

CAPUT XVIII.

Quod creatio non potest impugnari per rationes sumptas ex natura motus et mutationis.

Ex hoc autem apparet vanitas impugnantium creationem per rationes sumptas ex natura motus vel mutationis, utpote quod oportet creationem, ut cæteros motus vel mutationes, esse in aliquo subjecto, et quod oportet non-esse transmutari in esse, sicut ignis transmutatur in aerem.

1º Non enim est creatio mutatio (c. 17), sed ipsa dependentia esse creati ad principium a quo instituitur, et sic est de genere relationis; unde nihil prohibet eam in creato esse sicut in subjecto. Dicitur tamen creatio esse mutatio quædam, secundum modum intelligendi totum, in quantum scilicet intellectus noster accipit unam et eamdem rem ut non exsistentem prius et postea exsistentem.

2° Il est clair également que si la création est une certaine relation, elle est aussi une certaine chose, et qu'elle n'est ni incréée ni le résultat d'une création distincte ; car puisque l'effet créé dépend réellement du créateur, cette relation doit être une certaine chose. Or, toute chose reçoit l'être de Dieu. Donc cette relation reçoit son existence de Dieu, sans cependant qu'elle soit le résultat d'une création distincte de celle par laquelle la créature première est créée, parce que les accidents et les formes, ne subsistant pas par eux-mêmes, ne peuvent pas non plus par eux-mêmes être créés, puisque la création n'est autre chose que la production d'un être. Mais comme ils existent dans un autre, ainsi ils sont créés dans les autres objets créés.

3° La relation existe, non parce qu'elle se rapporte à une autre relation, car s'il en était ainsi, il faudrait remonter jusqu'à l'infini ; mais ce rapport se trouve en elle-même, puisque son essence est d'être une relation. Donc il n'est pas nécessaire de supposer une autre création par laquelle celle-là soit créée, et de remonter ainsi jusqu'à l'infini.

CHAPITRE XIX.

Il n'y a point de succession dans la création.

Ce que nous avons dit fait bien voir que la création est exempte de toute succession. En effet :

1° La succession appartient en propre au mouvement. Or, la création

---

2° Apparet etiam, si creatio relatio quædam est, quod res quædam est, et neque increata est neque alia creatione creata; quum enim effectus creatus realiter dependeat a Creatore, oportet hujusmodi relationem esse rem quamdam. Omnis autem res a Deo in esse producitur. Est igitur in esse a Deo producta, non tamen alia creatione creata quam ipsa creatura prima quæ per eam creata dicitur; quia accidentia et formæ, sicut per se non sunt, ita nec per se creantur, quum creatio sit productio entis; sed, sicut in alio sunt, ita in aliis creatis creantur.

3° Præterea, Relatio non refertur ad aliam relationem, quia sic esset abire in infinitum; sed per seipsam refertur, quia essentialiter relatio est. Non igitur alia creatione opus est, qua ipsa creatio creetur, et sic in infinitum procedatur.

CAPUT XIX.

Quod creatio est absque successione.

Apparet autem ex prædictis quod omnis creatio absque successione est.

1° Nam successio propria est motui. Creatio autem neque est motus neque ter-

n'est ni un mouvement, ni le terme d'un mouvement, comme la génération. Donc il n'y a en elle aucune succession.

2° Il y a dans tout mouvement successif un terme moyen entre les deux extrêmes; car le mobile touche le milieu avant d'arriver à la fin. Or, il ne peut y avoir de milieu entre l'être et le non-être, qui sont comme les extrêmes de la création. Donc il n'y a pas de succession dans la création.

3° Toutes les fois qu'il se produit quelque chose avec succession, cette chose se fait d'abord avant d'être faite, ainsi que l'observe Aristote (1). Or, c'est ce qui ne peut avoir lieu dans la création, parce que l'acte de se faire, qui précéderait pour la créature celui d'être faite, réclamerait un sujet qui ne pourrait être la créature même dont la création nous occupe, parce qu'elle n'est pas avant d'être faite, même dans l'être qui la fait; car être mû n'est pas l'acte du moteur, mais l'acte de l'objet mis en mouvement. Il reste donc à dire que l'action de se faire aurait pour sujet une certaine matière préexistante de ce qui est fait: conclusion opposée à la notion de la création. Il est donc impossible qu'il y ait quelque succession dans la création.

4° Il ne se fait rien successivement en dehors du temps; car c'est par le temps que l'on distingue la priorité et la postériorité dans le mouvement. Or, la division se fait d'une manière correspondante dans le mouvement, dans le temps et dans ce que le mouvement dépasse.

(1) Porro autem quæ causa est eorum quæ *sunt*, eadem est eorum quæ *fiunt*, et quæ facta sunt, et quæ futura sunt : quando quidem quæ rerum causa est, ea in demonstratione medium est. Verum id est diversum, quod in iis quæ *sunt* probandis, medium quod jam est accipitur: in iis autem quæ *fiunt*, fieri medium sumitur, in factis factum, in futuris futurum. Verbi causa, cur fuit lunæ defectio? Quod fuit terræ interjectus : fit autem defectio, quia interponitur terra ; erit, quia interponetur : est autem defectio, quia est terræ interpositus (*Analytic. poster.* II, c. 12). — Neque fit id quod est, jam enim est (*Phys.* I, c. 8).

---

minus motus sicut generatio. Igitur nulla est in ipsa successio.

2° Item, In omni motu successivo, est aliquod medium inter ejus extrema; quia medium est ad quod continue motum prius venit quam ad ultimum. Inter esse autem et non-esse, quæ sunt quasi extrema creationis, non potest esse aliquod medium. Igitur non est in creatione successio.

3° Adhuc, In omni factione in qua est successio, fieri est ante factum esse, ut probatur in sexto Physicorum (c. 8). Hoc autem in creatione non potest accidere, quia fieri, quod præcederet factum esse creaturæ, indigeret aliquo subjecto quod non posset esse ipsa creatura de cujus creatione loquimur, quia illa non est ante factum esse, nec etiam in factore; non enim moveri est actus moventis, sed moti; relinquitur igitur quod fieri haberet pro subjecto aliquam materiam facti præexsistentem ; quod est contra rationem creationis. Impossibile est igitur in creatione successionem esse.

4° Amplius, Omnem factionem successivam in tempore oportet esse; prius enim et posterius, in motu, numerantur tempore. Simul autem dividitur motus, et tempus, et id super quod transit motus ; quodquidem

C'est ce que l'on peut constater par le mouvement local; car le mobile qui suit un mouvement régulier parcourt la moitié de l'étendue pendant la moitié de la durée (2). Quant à la division des formes qui correspond à la division du temps, on se base pour l'apprécier sur l'intensité ou le faible degré qu'elles atteignent. Par exemple, un individu arrivera à tel degré de chaleur pendant telle durée, et il n'atteindra qu'un degré inférieur pendant un temps moindre. Si la succession est possible dans le mouvement, et généralement dans toute production, cela dépend donc ou de ce que l'être à raison duquel le mouvement existe est divisible; ou bien de la quantité, comme il arrive dans le mouvement local, et lorsqu'il survient quelque augmentation; ou encore de l'intensité plus ou moins grande, comme cela a lieu lorsqu'il y a altération [ou changement]. Ce second cas peut se produire de deux manières: d'abord parce que la forme, qui est le terme du mouvement, est divisible en raison de son intensité plus ou moins grande, comme, par exemple, lorsqu'il y a mouvement d'un objet vers la blancheur; ensuite parce qu'une telle division se manifeste dans les dispositions à telle forme; ainsi, le feu *se fait* d'une manière successive, à cause de l'altération précédente relative aux dispositions qui l'amènent à sa forme. On ne saurait cependant affirmer que l'être substantiel de la créature est divisible de la manière que nous venons d'indiquer; car la substance n'est pas susceptible de plus et de moins. Il n'y a également aucune disposition précédente dans la création, puisque la matière ne préexiste pas et qu'une telle disposition ne se trouve que

(2) Cum omne quod movetur in tempore moveatur, in majoreque majorem magnitudinem transeat, fieri profecto non potest, ut magnitudinem infinito in tempore transeat quicquam finitam, modo non per ipsam eamdem semper, nec per aliam ejus partem, sed per totam toto in tempore moveatur. Patet igitur si quippiam æqua moveatur celeritate, necesse est finitam magnitudinem illud finito in tempore pertransire, sumpta namque parte, quæ mensuraverit totam, in tot æqualibus temporibus quot sunt magnitudinis partes, totam illam profecto magnitudinem pertransibit (Arist. *Phys.* VI, c. 7).

---

in motu locali manifestum est; nam, in medietate temporis, regulariter motum pertransit medium magnitudinis. Divisio autem in formis, respondens divisioni temporis, attenditur secundum intensionem et remissionem; ut si aliquis in tanto tempore tantum calefit, et in minori minus. Secundum hoc igitur potest esse successio in motu vel quacunque factione, quod id secundum quod est motus est divisibile vel secundum quantitatem (ut in motu locali et in augmento) vel secundum intensionem et remissionem (sicut in alteratione). Hoc autem *secundum* contingit dupliciter: Uno modo, quia ipsa forma, quæ est terminus motus, est divisibilis secundum intensionem et remissionem, sicut patet quum aliquid movetur ad albedinem; alio modo, quia talis divisio contingit in dispositionibus ad talem formam, sicut fieri ignis successivum est, propter alterationem præcedentem circa dispositiones ad formam. Ipsum autem esse substantiale creaturæ non est divisibile modo prædicto, quia substantia non suscipit magis et minus; nec in creatione præcedunt dispositiones, materia non præexsistente; nam dis-

dans la matière. Donc il faut conclure de tout cela qu'il ne peut y avoir de succession dans la création.

5° La succession que l'on remarque dans la production des choses a pour cause un défaut de la matière, qui n'est pas dès le principe suffisamment disposée à recevoir sa forme. C'est pourquoi lorsque la matière est parfaitement préparée à être revêtue de sa forme, elle la reçoit aussitôt. De là vient que le corps diaphane, qui est constamment dans la disposition qui se rapproche le plus de la lumière, est éclairé aussitôt qu'il est en présence d'un objet lumineux, sans qu'il y ait aucun mouvement précédent de la part du corps qui a la faculté d'être éclairé, mais seulement un mouvement local de celui qui éclaire, et par le moyen duquel ce dernier devient présent pour le premier. Or, rien n'est éxigé d'avance, de la part de la matière, pour la création. Il ne manque non plus à l'agent, pour produire son action, rien qui lui survienne ensuite en vertu d'un mouvement, puisqu'il est immobile [ou immuable] [liv. I, ch. 13]. Donc la création est instantanée, et par conséquent l'être créé existe simultanément avec l'acte créateur, de même que le corps diaphane est éclairé en même temps qu'on l'éclaire.

C'est pour cette raison que la Sainte-Écriture nous apprend que la création s'est accomplie en un instant indivisible, lorsqu'elle dit : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre* [Gen. I, 1]. Et saint Basile entend par ce commencement le premier moment du temps, qui doit être indivisible (3), selon ce qu'enseigne le Philosophe (4).

(3) Quia opificium illud in momento et citra ullam temporis moram absolutum est, ideo dictum fuit : *In principio fecit*, quodquidem principium est quiddam insecabile ac dimensionis expers. Quemadmodum enim principium viæ nondum est via, et domus principium nequaquam domus est, sic et temporis principium nondum tempus est, imo neque pars ipsius minima. Quod si quispiam altercans dicat principium tempus esse, is sibi illud in temporis partes dividendum esse sciat. Hæ autem sunt principium, medium et finis. Atqui principium principii excogitare prorsus ridiculum est. Et qui bipartito principium secat, pro uno duo efficit ; imo multa et infinita, dum quod dividitur, id semper in alia resecabitur. Igitur ut mundum voluntate Dei citra ullam temporis moram simul substitisse edoceamur, dictum est : *In principio fecit*. Quod ipsum interpretes alii, sententiam dilucidius reddentes, dixerunt : *In capitulo fecit Deus* : ἐν κεφαλαίῳ ἐποίησεν ὁ Θεὸς, hoc est, subito et brevi (Basil. Cæsar., in *Hexameron*, homil. I, Paris, 1721).

(4) Non est in individuo motus..... Est autem hujus hæc causa : Omne, inquam,

---

positio ex parte materiæ est. Relinquitur igitur quod in creatione non potest esse aliqua successio.

5° Præterea, Successio, in rerum factionibus, ex defectu materiæ provenit, quæ non sufficienter est a principio ad receptionem formæ disposita ; unde, quando materia jam perfecte disposita est ad formam, eam recipit in instanti ; et inde est quod, quia diaphanum semper est in ultima dispositione ad lucem, statim ad præsentiam lucidi in actu illuminatur, nec aliquis motus præcedit ex parte illuminabilis, sed solum motus localis ex parte illuminantis per quem fit præsens. In creatione autem nihil præexigitur ex parte materiæ, nec aliquid deest

CHAPITRE XX.

Tout corps est impuissant à créer.

Il résulte évidemment des raisonnements qui précèdent qu'aucun être corporel ne peut rien produire par manière de création. En effet :

1° Un corps n'agit qu'autant qu'il reçoit le mouvement; car l'agent et le sujet de l'action, l'être qui *fait* une chose et la chose *faite*, doivent se trouver ensemble. Or, deux choses se trouvent ensemble quand elles sont dans le même lieu, ainsi que nous le voyons dans Aristote (1). Un corps ne peut occuper un lieu que par suite du mouvement, et tout mouvement corporel se fait dans le temps. Donc il y a succession dans tout ce qui résulte de l'action d'un corps. Or, la création n'admet pas cette succession [ch. 19]. Donc il n'existe pas de corps qui puisse rien produire par manière de création.

2° Tout agent qui agit parce qu'il est mû, imprime nécessairement le mouvement à l'être sur lequel il exerce son action; car ce qui est fait et souffre l'action reçoit la disposition qui est dans le facteur et l'a-

quiescere atque moveri in tempore : tempus vero nullum esse primum, neque magnitudinem, neque omnino continuum, cum omne sit divisibile in infinitum (Arist. *Phys.* VI, c. 8).

(1) Simul ea loco dicuntur esse, quæ uno in loco sunt primo (*Phys.* V, c. 3).

---

agenti ad agendum, quod postea per motum ei advéniat, quum sit immobilis, ut ostensum est (l. I, c. 13). Relinquitur igitur quod creatio sit in instanti ; unde simul aliquid, dum creatur, creatum est, sicut simul illuminatur et illuminatum est.

Et inde est quod Scriptura divina creationem rerum in indivisibili factam pronuntiat, dicens : *In principio Deus creavit cœlum et terram* (*Gen.* I, 1) ; quodquidem principium Basilius principium temporis exponit, quod oportet esse indivisibile, ut in sexto Physicorum probatur (c. 8).

CAPUT XX.

Quod nullum corpus potest creare.

Ex hoc autem apparet evidenter quod nullum corpus potest aliquid, per modum creationis, producere.

1° Nullum enim corpus agit nisi moveatur, eo quod oporteat agens et patiens esse simul, vel faciens et factum. Simul autem sunt quæ in eodem loco sunt, ut habetur in quinto Physicorum (c. 3) ; locum autem non acquirit corpus nisi per motum ; nullum autem corpus movetur nisi in tempore. Quidquid igitur fit per actionem corporis, fit successive. Creatio autem, ut ostensum est (c. 19), non habet successionem. Nihil igitur potest a corpore quocumque, per modum creationis, produci.

2° Præterea, Omne agens quod agit in quantum movetur, de necessitate movet illud in quod agit ; factum enim et passum consequitur dispositionem facientis et agentis, eo quod omne agens agit sibi simile ; unde, si agens non in eadem dispositione se

gent, puisque tout agent produit quelque chose de semblable à lui-même. C'est pourquoi si l'agent réalise son action avec une disposition non identique, en tant qu'il varie par le mouvement, un changement de disposition analogue doit se produire dans le sujet qui reçoit l'action et dans l'acte qui en résulte; ce qui ne peut avoir lieu sans mouvement. Or, un corps quel qu'il soit ne donne le mouvement que s'il est mû lui-même [liv. I, ch. 13]. Donc l'action d'un corps ne fait rien sans mouvoir, ou amener quelque changement dans l'être qui est produit. Or, la création n'est ni un changement ni un mouvement [ch. 17]. Donc il n'est aucun corps qui produise quelque chose par une action créatrice.

3° Puisqu'il y a une ressemblance nécessaire entre l'agent et ce qu'il produit, l'être qui n'agit pas selon toute sa substance ne peut pas non plus produire toute la substance de ce qu'il fait. C'est ainsi que le Philosophe prouve, en prenant la réciproque, que la forme isolée de la matière qui se met tout entière en action ne peut être la cause prochaine de la génération, en vertu de laquelle la forme seule est amenée à l'acte (2). Or, aucun corps n'agit selon toute sa substance, quoiqu'il agisse tout entier; car tout agent agissant au moyen de la forme par laquelle il est actuellement, cet être seul pourra agir au moyen de toute sa substance dont toute la substance consiste dans la forme; ce qu'on ne peut affirmer d'aucune espèce de corps, pour cette raison que tout corps a sa matière propre, puisque tout corps est sujet au changement. Donc aucun corps ne peut produire un

(2) Manifestum est quod neque species fit, aut quodcumque nominare oportet formam quæ in sensibili : nec est ejus generatio, nec est hæc ipsum quid erat esse...... Manifestum igitur ex dictis est, quod illud quidem quod ut species aut substantia dicitur, non fit : copulatio vero quæ secundum hanc dicitur, fit : et quod in omni quod fit materia inest; et est hoc quidem hoc, illud vero hoc (Arist. *Metaphys.* VII, c. 8).

---

habens agit, in quantum per motum variatur, oportet quod etiam in patiente et facto quædam renovatio dispositionum fiat; quod sine motu esse non potest. Omne autem corpus non movet nisi motum, ut probatum est (l. I, c. 13). Nihil igitur fit a corporis actione nisi per motum vel mutationem facti. Creatio autem non est mutatio nec motus, ut ostensum est (c. 17). Igitur nullum corpus potest aliquid producere creando.

3° Item, Quum agens et factum oporteat sibi esse similia, non potest esse productivum totius substantiæ facti quod non tota sua substantia agit; sicut e converso probat Philosophus (Metaphys. VII, c. 8) quod forma sine materia, quæ tota se agit, non potest esse causa proxima generationis, secundum quam sola forma in actum educitur. Nullum autem corpus tota sua substantia agit, etsi totum agat; quia, quum omne agens agat per formam qua actu est, illud solum per totam suam substantiam agere poterit cujus est tota substantia forma; quod de nullo corpore potest dici, quum omne corpus habeat materiam, eo quod omne corpus est mutabile. Ergo nullum corpus potest aliquid producere secundum totam ejus substantiam; quod est de ratione creationis.

être dans toute sa substance; ce qui est requis pour qu'il y ait création.

4° L'acte de créer appartient exclusivement à la puissance infinie. En effet, la vertu de l'agent est d'autant plus grande que la puissance [ou l'être potentiel] qu'il fait arriver à l'acte est plus éloignée de cet acte. Par exemple, il faudrait une plus grande puissance pour faire sortir du feu de l'eau que de l'air. C'est pourquoi s'il n'y a absolument aucune puissance préexistante, toute proportion avec une distance déterminée [de l'acte] se trouve dépassée, et par conséquent la puissance de l'agent qui constitue un être, sans aucune puissance préexistante, excède nécessairement toute proportion imaginable avec la puissance de l'agent qui fait quelque chose en employant une matière. Or, aucune puissance résidant en un corps n'est infinie, comme le prouve Aristote (3). Donc aucun corps ne peut créer, c'est-à-dire faire quelque chose de rien.

5° Le moteur et le sujet du mouvement, l'être qui fait quelque chose et la chose qui est faite, sont nécessairement ensemble, ainsi que le Philosophe le démontre (4). Or, le corps qui agit ne peut être en présence de son effet que par le contact, qui fait que les extrêmes qui se touchent sont ensemble. D'où il suit que l'action d'un corps est impossible, à moins qu'il n'en touche un autre. Or, le contact ne peut exister qu'entre un objet et un autre objet, et par conséquent, là où il n'existe d'avance aucun être distinct de l'agent, ainsi que cela a lieu dans la création, il ne peut y avoir aucun contact. Donc aucun corps ne peut produire un acte créateur.

(3) Perpetui atque continui (motus), nec unum ipsorum (quæ partibus non vacant) est causa (Arist. *Phys.* VIII, 6).

(4) Primum autem movens, non ut id cujus gratia, sed unde est motionis principium, cum eo quod movetur simul est. Dico autem simul, quod nihil interea intercedat. Hoc enim rei omnis quæ movetur, et ejus quæ movet commune est, etc. (Arist. *Phys.* VII, c. 2).

4° Amplius, Creare non est nisi potentiæ infinitæ; tanto enim est majoris potentiæ agens aliquod, quanto potentiam magis ab actu distantem in actum reducere potest; ut quod potest ex aqua ignem producere, quam quod ex aere. Unde, ubi omnino potentia præexsistens subtrahitur, exceditur omnis determinatæ distantiæ proportio; et sic necesse est potentiam agentis, quæ aliquid instituit, nulla potentia præexsistente, excedere omnem proportionem quæ posset considerari ad potentiam agentis aliquid ex materia facientis. Nulla autem potentia corporis est infinita, ut probatur a Philosopho (Physic. VIII, c. 6). Nullum igitur corpus potest aliquid creare, quod est ex nihilo aliquid facere.

5° Adhuc, Movens et motum, faciens et factum oportet simul esse, ut probatur in septimo Physicorum (c. 2). Corpus autem agens non potest adesse suo effectui nisi per contactum, quo tangentia ultima fiunt simul; unde impossibile est aliquod corpus agere nisi tangendo; tactus autem alicujus ad alterum est; et sic, ubi non est aliquid præexsistens præter agens, sicut in crea-

Il est donc facile maintenant de voir combien est fausse l'opinion de ceux qui affirment que la substance des corps célestes est la cause [productrice] de la matière des élements, puisque la matière ne peut avoir d'autre cause que l'être qui agit en créant ; car elle est elle-même le sujet premier du mouvement et du changement.

CHAPITRE XXI.

Il n'appartient qu'à Dieu de créer.

Il est encore facile d'établir, à l'aide des raisons que nous venons d'apporter, que la création est l'action propre de Dieu et qu'il n'appartient qu'à lui de créer. En effet :

1° L'ordré des actions étant conforme à l'ordre des agents, parce que la plus relevée est celle qui a pour auteur l'agent le plus noble, l'action première devra appartenir en propre au premier agent. Or, la création est la première action, parce qu'elle n'en suppose aucune autre comme existant antérieurement, et toutes les autres la présupposent elle-même. Donc la création est l'action propre de Dieu seul, qui est le premier agent.

2° Nous avons démontré [ch. 15] que Dieu crée toutes choses par cette raison qu'il ne peut exister en dehors de lui rien qui n'ait été crée par lui. Or, c'est ce qui ne peut convenir à aucun autre être que Dieu,

---

tione accidit, tactus esse non potest. Nullum igitur corpus potest agere creando.

Patet igitur falsitas positionis quorumdam dicentium substantiam cœlestium corporum causam materiæ elementorum esse, quum materia causam habere non possit nisi id quod creando agit, eo quod ipsa est primum motus et mutationis subjectum.

CAPUT XXI.

Quod solius Dei est creare.

Ex præmissis etiam ulterius ostendi potest quod creatio est propria Dei actio, et quod ejus solius est creare.

1° Quum enim secundum ordinem agentium sit ordo actionum, eo quod nobilioris agentis nobilior est actio, oportet quod prima actio sit primi agentis propria. Creatio autem est prima actio, eo quod nullam aliam præsupponit et omnes aliæ præsupponunt eam. Est igitur creatio propria Dei solius actio, qui est agens primum.

2° Item, Ex hoc ostensum est (c. 15) quod Deus creat res, quia nihil potest esse, præter ipsum, ab eo non creatum. Hoc autem nulli alii convenire potest, quum nihil aliud sit universalis causa essendi nisi

puisque aucun autre n'est la cause universelle de l'existence. Donc la création appartient à Dieu comme son action propre.

3° Les effets correspondent à leurs causes suivant une certaine proportion : nous devons attribuer, par exemple, les effets actuels aux causes actuelles, les effets en puissance aux causes en puissance, et pareillement les effets particuliers aux causes particulières. Quant aux effets universels, ils ne peuvent provenir, par conséquent, que des causes universelles. C'est ce que le Philosophe enseigne dans sa *Physique* (1). Or, l'être [ou l'existence] est le premier effet produit : c'est ce que prouve la propriété qu'il a d'être commun à tout. Donc la cause propre et première de l'existence, prise absolument, est l'agent premier et universel, c'est-à-dire Dieu. Quant aux autres agents, ils ne sont pas la cause de l'être pris absolument, mais la cause de tel être déterminé, par exemple, d'être un homme ou d'être revêtu de la couleur blanche. Or, l'être pris absolument a pour cause la création, qui ne présuppose rien, parce que rien ne peut préexister en dehors de l'être [*esse*] considéré comme tel. Les autres productions ont pour résultat tel ou tel être [*ens*]; car tel ou tel être provient d'un être préexistant. Donc la création est l'action propre de Dieu.

4° Tout ce qui est produit par une cause conformément à une certaine nature ne peut être la cause première de cette nature, mais seulement une cause seconde et instrumentale. En effet, Socrate, ayant reçu son

(1) Omnia aut potentia aut actu. Causæ actu et singulares, et ea quorum sunt causæ simul sunt, et non sunt : ut hic qui medetur cum hoc qui sanatur; et hic qui ædificat cum hoc quod ædificatur Sed quæ sunt potentia non semper, non enim simul domus et ædificator corrumpitur. Oportet autem semper causam quærere summam, quemadmodum et in cæteris ; velut homo ædificat, quia est ædificator : at ædificator est, per artem ædificandi. Hæc igitur prior est causa : et in omnibus simili modo. Præterea generum quidem genera, singularium vero singularia, dicenda sunt causa ; ceu statuarius quidem statuæ, hic autem hujus : et potentia quidem causæ, effectuum potentia : actu autem effectuum actu (Arist. *Phys.* II, c. 3).

Deus. Soli ergo Deo competit creatio, sicut propria ejus actio.

3° Adhuc, Effectus suis causis proportionaliter respondent, ut scilicet effectus in actu causis actualibus attribuamus, et effectus in potentia causis quæ sunt in potentia, et similiter effectus particulares causis particularibus, universalibus vero causis universales effectus, ut docet Philosophus (Phys. II, c. 3). Esse autem est causatum primum, quod ex ratione suæ communitatis apparet. Causa igitur prima propria essendi simpliciter, est agens primum et universale, quod Deus est; alia vero agentia non sunt causa essendi simpliciter, sed causa essendi hoc, ut hominem vel album. Esse autem simpliciter per creationem causatur, quæ nihil præsupponit, quia non potest aliquid præexsistere quod sit extra ens simpliciter; per alias autem factiones fit hoc ens vel tale; nam ex ente præexsistente fit hoc ens vel tale. Ergo creatio est propria Dei actio.

4° Amplius, Quidquid est causatum secundum aliquam naturam, non potest esse prima causa illius naturæ, sed secunda et instrumentalis; Socrates enim, quia habet suæ humanitatis causam, non

humanité d'une cause, ne peut être la cause première de l'humanité; car si quelqu'un était la cause de son humanité, il s'ensuivrait qu'il serait cause de lui-même, puisqu'il est ce qu'il est en vertu de l'humanité. Par conséquent, l'être qui engendre un autre être compris sous la même dénomination que lui ne peut agir que comme instrument relativement à l'être qui est la cause première de toute l'espèce. Il en résulte que toutes les causes inférieures qui agissent doivent être ramenées, en leur qualité de causes instrumentales, aux causes supérieures qui sont les premières. Or, toute substance qui n'est pas Dieu a reçu son être d'une cause distincte d'elle [ch. 15]. Il est donc impossible qu'elle soit une cause d'existence autrement que comme cause instrumentale, et qu'elle agisse indépendamment de la vertu d'un autre être. Or, on n'emploie jamais un instrument pour produire un effet qu'en le mettant en mouvement; car il est dans sa nature d'être un moteur qui est mû lui-même, et la création n'est pas un mouvement [ch. 17]. Donc aucune substance distincte de celle de Dieu ne peut créer.

5° On fait usage d'un instrument à raison d'une certaine convenance qui existe entre lui et l'effet, en sorte qu'il puisse être un moyen entre la cause première et l'effet, et qu'il tienne à tous les deux, de telle manière que l'influence du premier être arrive à l'effet en passant par l'instrument. Il y a donc nécessairement, dans ce qui ressort de la cause par le moyen de l'instrument, quelque chose qui reçoit l'influence du premier être : ce qui détruit la notion de la création; car la création ne présuppose rien à l'avance. Donc il faut conclure qu'aucun être distinct de Dieu ne peut créer, ni comme agent principal, ni en qualité d'instrument.

---

potest esse prima humanitatis causa; quia, humanitas sua si sit ab aliquo causata, sequeretur quod esset suiipsius causa, quum sit id quod est per humanitatem; et ideo oportet quod generans univocum sit quasi agens instrumentale, respectu ejus quod est causa primaria totius speciei; et inde est quod oportet omnes causas inferiores agentes reduci in causas superiores, sicut instrumentales in primarias. Omnis autem alia substantia, præter Deum, habet esse causatum ab alio, ut supra (c. 15) probatum est. Impossibile est igitur quod sit causa essendi, nisi sicut instrumentalis et agens in virtute alterius. Instrumentum autem nunquam adhibetur ad causandum aliquid nisi per viam motus; est enim ratio instrumenti quod sit movens motum. Creatio autem non est motus, ut ostensum est (c. 17). Nulla igitur substantia, præter Deum, potest aliquid creare.

5° Item, Instrumentum adhibetur propter convenientiam ejus cum causato, ut sit medium inter causam primam et causatum, et attingat utrumque, et sic influentia primi perveniat ad causatum per instrumentum. Unde oportet quod sit aliquid recipiens primi influentiam, in eo quod per instrumentum causatur; quod est contra rationem creationis, nam nihil præsupponit. Relinquitur igitur quod nihil aliud, præter Deum, potest creare, neque sicut principale agens neque sicut instrumentum.

6° Præterea, Omne agens instrumentale



6° Tout agent instrumental accomplit l'action du principal agent au moyen d'une action qui lui est propre et naturelle : par exemple, la chaleur naturelle engendre la chair en dissolvant et digérant les aliments; la scie concourt à la confection d'un banc en coupant le bois. Si donc il existe une créature qui concoure à la création comme instrument du premier créateur, elle devra concourir au moyen d'une action convenable qui sera propre à sa nature. Or, l'effet correspondant à l'action propre de l'instrument est, dans la production qui se fait par voie de génération, antérieur à l'effet qui correspond au principal agent; d'où il suit que la fin dernière correspond au premier agent; car il faut couper le bois avant de donner la forme au banc, et la digestion de la nourriture doit également précéder la génération de la chair. Il y aura donc nécessairement un certain effet provenant de l'opération propre d'un être qui crée en qualité d'instrument, qui sera, dans la production par voie de génération, antérieur à l'*être*, qui est l'effet correspondant à l'action du premier créateur. Or, cela est impossible; car l'attribut qui se présente le plus tôt dans la génération est celui qui est le plus commun; la qualité d'animal, par exemple, précède l'homme dans la production de ce dernier, comme Aristote l'observe. Il est donc impossible qu'une créature quelconque crée comme agent principal ou comme instrument.

7° L'être qui est conforme seulement à une certaine nature ne peut être simplement cause de cette nature, car il serait cause de lui-même; mais il peut être cause de cette nature dans tel être : par exemple, Platon sera cause de la nature humaine dans Socrate, mais non absolument, parce qu'il a été créé lui-même comme participant à la nature humaine. Or, l'être qui est cause de telle chose dans tel être,

---

exsequitur actionem principalis agentis per aliquam actionem propriam et connaturalem sibi; sicut calor naturalis generat carnem dissolvendo et digerendo, et serra operatur ad perfectionem scamni secando. Si igitur aliqua creatura sit quæ operetur ad creationem sicut instrumentum primi creantis, oportet quod hoc operetur per aliquam actionem debitam et propriam suæ naturæ. Effectus autem respondens actioni propriæ instrumenti, est prior in via generationis quam effectus respondens principali agenti; ex quo provenit quod primo agenti finis ultimus respondet; prius enim est sectio ligni quam forma scamni, et digestio cibi quam generatio carnis. Oportebit igitur aliquid esse effectum per propriam operationem instrumentalis creantis, quod sit prius in via generationis quam esse quod est effectus respondens actioni primi creantis. Hoc autem est impossibile; nam quanto aliquid est communius, tanto est prius in via generationis, sicut prius est animal quam homo in generatione hominis, sicut Philosophus dicit (de Generatione Animalium). Impossibile est ergo quod aliqua creatura creet sicut principale agens aut instrumentale.

7° Item, Quod est secundum aliquam naturam tantum, non potest esse simpliciter illius naturæ causa; esset enim suiipsius causa; potest autem esse causa illius naturæ in hoc, sicut Plato est causa humanæ naturæ in Socrate, non autem sim-

ne fait qu'attribuer à un être déterminé une nature commune qui le spécifie et l'individualise, et cela ne peut être l'effet de la création, laquelle ne suppose aucun être préexistant qui devienne, en vertu d'une certaine action, le sujet d'un attribut quelconque. Donc il est de toute impossibilité qu'un être créé soit la cause d'un autre par voie de création.

8° Tout agent agissant selon qu'il est en acte, le mode de son action doit être conforme à la manière dont il est en acte. C'est pourquoi le corps chaud qui est *plus* en acte [ou en possession actuelle] de chaleur produit aussi une chaleur *plus grande*. L'acte d'un agent quelconque rentre donc dans le genre, l'espèce et l'accident, et sa vertu [ou puissance active] est nécessairement déterminée à produire des effets semblables à l'agent considéré comme tel, puisque tout agent produit un être semblable à lui-même. Or, rien de ce qui a une existence déterminée ne peut ressembler à un effet du même genre ou de la même espèce, si ce n'est à raison du genre ou de l'espèce; car chaque chose, en tant qu'elle est cette chose, est distincte de toute autre. Rien donc de ce qui a un être fini ne peut devenir, par son action, la cause finale d'un autre être, sinon en tant qu'il possède les attributs du genre ou de l'espèce, mais non en tant qu'il a une subsistance qui le distingue des autres. Donc tout agent fini a besoin, pour exercer son action, de la matière qui donne à son produit une subsistance individuelle. Donc cet agent ne crée pas; mais la création appartient en propre à celui dont l'être [*esse*] est infini, et qui renferme en lui la ressemblance de tous les êtres [liv. I, ch. 54].

9° Comme tout ce qui se fait [réellement] a pour terme l'existence,

---

pliciter, eo quod ipse est creatus in humana natura. Quod autem est causa alicujus in hoc, est attribuens naturam communem alicui, per quod specificatur vel individuatur; quod non potest esse per creationem, quæ nihil præsupponit cui aliquid attribuatur per actionem. Impossibile est igitur aliquod ens creatum esse causam alterius per creationem.

8° Amplius, Quum omne agens agat secundum quod actu est, oportet modum actionis esse secundum modum actus illius rei; unde calidum quod est magis in actu caloris magis calefacit. Cujuscumque igitur actus determinatur ad genus et ad speciem et accidens, ejus virtutem oportet esse determinatam ad effectus similes agenti, in quantum hujusmodi, ex eo quod omne agens agit sibi simile. Nihil autem quod habet esse determinatum potest esse simile effectui generis vel speciei ejusdem, nisi secundum rationem generis vel speciei; nam, secundum quod est hoc aliquid, unumquodque est ab alio distinctum. Nihil igitur cujus esse finitum est potest per suam actionem esse causa finalis alterius, nisi quantum ad hoc quod habet genus aut speciem, non autem quantum ad hoc quod subsistit ab aliis distinctum. Omne igitur agens finitum præsupponit ad suam actionem hoc unde causatum suum individualiter subsistit. Non ergo creat; sed solum hoc est agentis cujus esse est infinitum, quod est omnis entis comprehendens similitudinem, ut supra ostensum est (l. I), c. 54).

si on dit d'une chose déjà existante qu'elle *se fait*, il faut l'entendre non de l'essence, mais de l'accident. Une chose *se fait*, quant à son essence, lorsqu'elle n'existait pas auparavant : par exemple, si un objet devient noir de blanc qu'il était, il est fait noir et coloré; mais il est noir essentiellement parce que de non-noir il devient noir, tandis qu'il n'est coloré que par accident, puisqu'il l'était déjà. Par conséquent donc, lorsqu'il y a production d'un être tel qu'un homme ou une pierre, l'homme est fait essentiellement, parce que de non-homme il devient homme; quant à l'être, il se fait par accident; car il ne passe pas simplement du non-être à l'être, mais de ce qui n'est pas tel être à ce qui est tel être. Cette doctrine est celle qu'Aristote établit dans sa *Physique* (2). Donc, lorsque quelque chose est fait absolument de rien ou du non-être, un être [*ens*] est fait essentiellement. Donc cet être procède nécessairement de celui qui est par lui-même la cause de l'existence; car les effets doivent être ramenés à leurs causes en suivant une certaine proportion. Or, celui-là seul est le premier être qui est la cause d'un être considéré comme tel, et tous les autres sont cause de l'existence accidentellement et non par eux-mêmes. Donc, puisque produire un être lorsque le non-être est seul préexistant, c'est créer, la création appartient exclusivement à Dieu.

(2) At vero quippiam e quopiam et non hoc fieri, in iis magis dicitur quæ non permanent, ceu ex immusico fieri musicum dicitur : ex homine vero non dicitur. Verum et in iis quæ permanent interdum eodem dicitur modo. Ex ære namque statuam, non æs statuam fieri dicimus. In eo tamen quod opponitur et non permanet, utroque dicitur modo : et ex hoc fieri hoc, ut ex immusico musicus; et hoc fieri hoc, velut immusicus musicus. Idcirco et in composito similiter dicitur : ex immusico namque homine, atque immusicus homo, musicus homo fieri dicitur. Cum autem fieri multis modis dicatur, et quædam non absolute fieri, sed hoc aliquid fieri, quædam simpliciter fieri dicantur, quod quidem solis substantiis competit : in cæteris quidem patet aliquid, ipsum, inquam, fiens, necessario subjici. Nam et quantum et quale et ad aliquid et quando et ubi, fit aliqua re subjecta : propterea quod substantia sola de nullo subjecto dicitur alia ; cætera autem universa de substantia ipsa dicuntur. At substantiam etiam et quæcumque alia simpliciter sunt, ex subjecto fieri aliquo, patefiet sane diligenter consideranti, etc. (Arist. *Phys.* I, c. 7).

9° Adhuc, Quum omne quod fit ad hoc fiat ut sit, oportet, si aliquid fieri dicatur quod prius fuerit, quod hoc non fiat per se, sed per accidens; per se vero, illud quod prius non fuerit : ut, si ex albo fiat nigrum, fit quidem nigrum et coloratum; sed nigrum per se, quia fit ex non nigro; coloratum autem per accidens, nam prius coloratum erat. Sic igitur, quum fit aliquod ens, ut homo vel lapis, homo quidem per se fit, quia ex non homine; ens autem per accidens, quia non ex non-ente simpliciter, sed ex non ente hoc, ut Philosophus dicit (Physic. I, c. 7). Quum ergo aliquid fit omnino ex non-ente, ens per se fiet; oportet igitur quod ab eo qui est per se causa essendi procedat; nam effectus proportionaliter reducuntur in causas. Hoc autem est primum ens solum quod est causa entis, in quantum hujusmodi est; alia vero sunt causa essendi per accidens et non per se. Quum igitur producere ens ex non-ente præexsistente sit creare, oportet quod solius Dei sit creare.

Cette vérité se trouve appuyée par l'autorité de la Sainte-Écriture, qui affirme que Dieu a créé toutes choses, en disant au livre de la Genèse : *Il a été créé au commencement le ciel et la terre* [Gen. I, 1]. Saint Jean Damascène dit aussi : *Ceux qui prétendent que les anges sont les créatures de toute substance, ceux-là sont tous enfants du démon qui est leur père, car les créatures qui existent n'ont aucune vertu créatrice* (3).

Ainsi se trouve anéantie l'erreur de certains philosophes (4) qui ont enseigné que Dieu a créé une première substance distincte des autres; que cette première a créé la seconde, et ainsi de suite jusqu'à la dernière.

CHAPITRE XXII.

Dieu est tout puissant.

Nous voyons encore, par ce qui vient d'être dit, que la puissance divine n'est pas déterminée à un effet unique. Car :

1° Si la création appartient exclusivement à Dieu, il doit, de toute nécessité, produire immédiatement lui-même tous les êtres, qui ne peuvent émaner de leur cause que par voie de création. Or, il faut consi-

(3) Quicumque autem dicunt angelos conditores esse cujusque substantiæ ipsius diaboli sunt, eorum quidem patris. Creaturæ enim cum sint, non sunt conditores. Omnium vero factor et provisor et contentor Deus est (*De Fide orthod.* II, c. 3).

(4) Du nombre de ces philosophes est Avicenne (*Metaphys.* IX, c. 4).

Huic autem veritati sacræ Scripturæ auctoritas attestatur, quæ Deum omnia creasse affirmat : *In principio creavit Deus cœlum et terram* (*Gen.* I, 1). — Damascenus etiam (de Orthod. Fid. l. II) dicit : « Quicumque vero aiunt Angelos creatores « esse cujuscumque substantiæ, hi omnes « sunt patris sui diaboli filii; creaturæ « enim exsistentes non sunt creatores. »

Per hoc autem destruitur quorumdam philosophorum error, qui dixerunt Deum creasse primam substantiam separatam, et ab ea fuisse creatam secundam, et sic quodam ordine usque ad ultimam.

CAPUT XXII.

Quod Deus sit omnipotens.

Ex hoc autem apparet quod divina virtus non determinatur ad aliquem unum effectum.

1° Si enim solius Dei creare est, ab ipso immediate producta esse oportet quæcumque a sua causa produci non possunt nisi per modum creationis. Hujusmodi autem sunt omnes substantiæ separatæ (quæ non sunt compositæ ex materia et forma) quas nunc esse supponatur; et similiter omnis

dérer comme telles toutes les substances séparées, non composées d'une matière et d'une forme, en quelque nombre qu'on les suppose actuellement (1), et aussi toute matière corporelle. Donc ces êtres divers qui existent sont les effets immédiats de la puissance divine. Or, il n'est aucune puissance qui, produisant *immédiatement* plusieurs effets *sans matière*, soit déterminée à un effet unique. Nous disons d'abord *immédiatement*, parce que si elle avait recours à quelques moyens, la diversité des effets pourrait provenir des causes moyennes. Nous disons aussi *sans matière;* car le même agent produit, en vertu de la même action, des effets divers lorsque cette action s'exerce sur diverses matières; par exemple, la chaleur durcit l'argile et liquéfie la cire. Donc la puissance de Dieu n'est pas déterminée à un effet unique.

2° Toute vertu [ou puissance] parfaite s'étend à tous les objets auxquels son effet propre peut s'étendre à raison de sa nature; par exemple, la faculté de construire comprend, si elle est parfaite, tout ce qui entre dans la notion d'une maison. Or, la puissance divine est par elle-même la cause de l'existence, et son effet propre est l'*être* [*esse*], ainsi que nous l'avons fait voir [ch. 21]. Donc elle s'étend à tout ce qui ne contredit pas la notion de l'*être*. En effet, si sa vertu ne pouvait atteindre qu'un certain effet, elle ne serait pas par elle-même la cause de l'être considéré comme tel, mais seulement de tel être [particulier]. Or, ce qui répugne à la notion de l'être, c'est son contraire, c'est-à-dire le non-être. Donc Dieu peut faire tout ce qui ne renferme pas en soi la raison du non-être, et il en est ainsi de toute chose qui

(1) Les *substances séparées* sont les purs esprits qui sont affranchis de toute union avec les corps. Les anges sont des substances séparées; l'âme humaine n'en est pas une, quoiqu'elle soit essentiellement un esprit. Les substances séparées ne sont pas composées d'une matière et d'une forme, mais elles sont à elles-mêmes leur forme.

---

materia corporalis. Hæc igitur diversa exsistentia prædictæ virtutis immediate effectus sunt. Nulla autem virtus producens immediate plures effectus non ex materia, est determinata ad unum effectum. Dico autem *immediate*, quia, si per media produceret, posset provenire diversitas ex parte mediarum causarum. Dico etiam *non ex materia*, quia idem agens et eadem actione causat diversos effectus secundum materiæ diversitatem; sicut calor ignis, qui indurat lutum et liquefacit ceram. Dei igitur virtus non est determinata ad unum effectum.

2° Item, Omnis virtus perfecta ad ea omnia se extendit ad quæ suus per se et proprius effectus se extendere potest; sicut ædificativa ad omnia se extendit, si perfecta sit, quæ possunt rationem habere domus. Virtus autem divina est per se causa essendi, et esse est ejus proprius effectus, ut ex supradictis (c. 21) patet. Ergo ad omnia illa se extendit, quæ rationi entis non repugnant; si enim in quemdam tantum effectum virtus ejus posset, non esset per se causa entis in quantum hujusmodi, sed hujus entis. Rationi autem entis repugnat oppositum entis, quod est non-ens. Omnia igitur Deus potest quæ in se rationem non-entis non includunt. Hæc autem sunt quæ contradictionem non implicant.

n'implique pas contradiction. Donc Dieu peut faire tout ce qui n'implique pas contradiction.

3° Tout agent agit en tant qu'il est en acte. Donc il y a conformité entre la manière dont chaque agent est en acte et la manière dont sa vertu s'exerce dans son action ; l'homme, par exemple, donne naissance à l'homme, et le feu produit le feu. Or, Dieu est l'acte parfait qui renferme en lui-même les perfections de tous les êtres [liv. I, ch. 28]. Donc sa vertu active est parfaite et s'étend à tout ce qui ne répugne pas à la raison de ce qui est l'être en acte. Or, ce qui présente cette répugnance, c'est ce qui implique contradiction. Donc Dieu peut faire tout ce qui n'implique pas contradiction.

4° Toute puissance passive a une puissance active correspondante ; car la puissance [passive] existe à cause de l'acte, de même que la matière existe pour la forme. Or, l'être en puissance ne peut arriver à l'acte que par la vertu d'un autre qui existe actuellement. Donc la puissance [passive] serait inutile si quelque agent n'était doué d'une vertu active qui pût la faire arriver à l'acte. Or, il n'y a rien d'inutile dans la nature, et par conséquent, tout ce qui, comme la matière, est en puissance relativement à la génération et à la corruption, peut arriver à l'acte au moyen de la vertu active qui réside dans le corps céleste, premier principe actif de la nature. Or, de même que le corps céleste est le premier agent par rapport aux corps inférieurs, ainsi Dieu est le premier agent pour tout être créé. Donc Dieu peut faire, à raison de sa vertu active, tout ce qui a la puissance de devenir être créé. Or, tout ce qui ne contredit pas l'être créé a la puissance de de-

---

Relinquitur igitur quod quidquid contradictionem non implicat Deus potest.

3° Adhuc, Omne agens agit in quantum actu est; secundum igitur modum actus uniuscujusque agentis est modus suæ virtutis in agendo; homo enim generat hominem, et ignis ignem. Deus autem est actus perfectus, in se omnium perfectiones habens, ut supra (l. I, c. 28) ostensum est. Est igitur sua virtus activa perfecta, ad omnia se habens quæcumque non repugnant rationi ejus, quod est esse in actu. Hoc autem est solum quod contradictionem implicat. Omnia igitur, præter hoc, Deus potest.

4° Amplius, Omni potentiæ passivæ respondet potentia activa; potentia enim propter actum est, sicut materia propter formam. Non potest autem ens in potentia consequi quod sit actu, nisi per virtutem alicujus existentis in actu. Otiosa esset igitur potentia nisi esset virtus activa agentis quæ eam in actum reducere possit, quum tamen nihil sit otiosum in rebus naturæ; et per hunc modum videmus quod omnia quæ sunt in potentia materiæ generabilium et corruptibilium, possunt reduci in actum per virtutem activam quæ est in corpore cœlesti quod est primum principium activum in natura. Sicut autem corpus cœleste est primum agens respectu corporum inferiorum, ita Deus est primum agens respectu totius entis creati. Quidquid igitur est in potentia entis creati, totum hoc Deus per suam virtutem activam facere potest. In potentia autem entis creati est omne quod enti creato non repugnat, sicut in potentia naturæ humanæ sunt omnia quæ naturam humanam non tollunt. Omnia igitur Deus potest.

5° Præterea, Quod effectus aliquis non

venir être créé, de même que tout ce qui ne détruit pas la nature humaine est en puissance pour cette nature. Donc Dieu peut tout.

5° Il peut arriver dans trois cas qu'un certain effet ne soit pas soumis à la puissance [active] d'un agent : — D'abord s'il n'a avec l'agent aucune affinité ou ressemblance; car tout agent produit un être qui lui ressemble en quelque manière. C'est pourquoi la vertu du sperme humain ne peut produire une brute ou une plante, tandis qu'elle donne naissance à l'homme, qui est pourtant au-dessus de ces êtres. — Ensuite lorsque l'effet ne peut avoir, à raison de son excellence, aucune proportion avec la vertu active; par exemple, la vertu active qui réside dans un corps est incapable de produire une substance séparée. — Cela a lieu enfin quand la matière est déterminée à un effet et que l'agent ne peut agir sur cette matière; ainsi, le charpentier ne saurait faire une scie, parce qu'il ne peut au moyen de son art agir sur le fer, qui est la matière de la scie.

Or, aucun effet ne se soustrait de l'une de ces trois manières à la vertu divine. Car rien n'est impossible à Dieu : d'abord à raison du défaut de ressemblance dans les effets, puisque tout être lui ressemble par cela seul qu'il existe [ch. 15]; ni à cause de l'excellence de l'effet, car il a été démontré [liv. I, ch. 41, 28] que Dieu surpasse tous les êtres en bonté et en perfection; ni enfin par défaut de matière, parce qu'il est lui-même cause de la matière, qui ne peut émaner de la cause que par voie de création. Il n'a pas besoin d'une matière pour agir, puisqu'il fait arriver une chose à l'être sans aucune autre chose préexistante, et par conséquent, le défaut de matière ne peut empêcher son action de produire son effet.

---

subsit potentiæ alicujus agentis, potest ex tribus contingere. — Uno modo, per hoc quod non habet cum agente affinitatem vel similitudinem; agens enim omne agit sibi simile aliquo modo; unde virtus quæ est in semine hominis non potest producere brutum vel plantam; hominem autem potest, qui tamen prædicta excedit. — Alio modo, propter excellentiam effectus qui transcendit proportionem virtutis activæ; sicut virtus activa corporalis non potest producere substantiam separatam. — Tertio modo, propter materiam determinatam ad effectum, in quam agens agere non potest; sicut carpentarius non potest facere serram, quia sua arte non potest agere in ferrum ex quo fit serra.

Nullo autem istorum modorum potest aliquis effectus subtrahi divinæ virtuti; neque enim propter dissimilitudinem effectus aliquidei impossibile esse potest, quum omne ens, in quantum habet esse, sit ei simile, ut supra (c. 15) ostensum est; nec etiam propter effectus excellentiam, quum ostensum sit (l. I, c. 41 et 28) quod Deus est super omnia entia in bonitate et perfectione; nec iterum propter defectum materiæ, quum Ipse sit causa materiæ quæ non est possibilis causari nisi per creationem; Ipse etiam in agendo non requirit materiam, quum nullo præexsistente rem in esse producat; et sic, propter materiæ defectum, ejus actio impediri non potest ab effectus productione.

Il faut donc conclure que la vertu divine n'est pas déterminée à un certain effet ; mais Dieu peut absolument tout, et c'est en cela que consiste sa toute-puissance.

C'est pourquoi l'Écriture nous donne cette vérité comme de foi. En effet, Dieu dit lui-même au livre de la Genèse : *Je suis le Dieu tout puissant : marche en ma présence et sois parfait* [Gen., XVII, 1]. On lit dans celui de Job : *Je sais que vous pouvez tout* [Job, XLII, 2]. L'ange dit aussi dans l'Évangile de saint Luc : *Il n'y a rien d'impossible pour Dieu dans tout ce qu'il a dit* [Luc, I, 37].

Cette vérité détruit l'erreur de plusieurs philosophes (2) qui prétendirent que Dieu n'avait produit immédiatement qu'un seul effet, comme si sa puissance était déterminée à la production de cet effet unique. Ils disaient ensuite que Dieu ne peut rien faire qu'en suivant le cours naturel des choses. C'est à ces philosophes que s'appliquent ces paroles de Job : « *Ils regardaient le Tout-Puissant comme incapable de rien faire* [Job, XXII, 17].

CHAPITRE XXIII.

Dieu n'agit pas par nécessité de nature.

Il est maintenant hors de doute que Dieu exerce son action sur les créatures, non en vertu de la nécessité de sa nature, mais par l'arbitre de sa volonté. En effet :

(2) Avicenne (*Metaphys.* IX, 4). — Averrhoès (*De Cœlo* II. — *Phys.* et *Metaphys.*, l. XII).

Restat igitur quod divina virtus non determinetur ad aliquem effectum, sed simpliciter omnia potest; quod est eum esse omnipotentem.

Hinc est etiam quod divina Scriptura fide tenendum hoc tradit. Dicitur enim ex ore Dei : *Ego Deus omnipotens : ambula coram me, et esto perfectus* (*Gen.* XVII, 1). Et : *Scio quia omnia potes* (*Job*, XLII, 2). Et ex ore Angeli : *Non erit impossibile apud Deum omne verbum* (*Luc.* I, 37).

Per hoc autem evacuatur quorumdam philosophorum error, qui posuerunt a Deo immediate produci unum effectum tantum, quasi virtus ejus ad illius productionem determinata esset; et quod Deus non potest aliquid facere, nisi secundum quod cursus rerum naturalium se habet. De quibus dicitur : *Quasi nihil posset facere Omnipotens, æstimabant eum* (*Job*, XXII, 17).

CAPUT XXIII.

Quod Deus non agit per necessitatem naturæ.

Ex hoc autem ostenditur quod Deus agit in creaturis, non ex necessitate naturæ, sed per arbitrium voluntatis.

1° Omnis enim agentis per necessitatem

1° La vertu de l'être qui agit par nécessité de nature est déterminée à un effet unique, et c'est pour cela que tout ce qui est naturel arrive toujours de la même manière, à moins qu'il ne se rencontre quelque empêchement; tandis qu'il en est autrement pour ce qui est volontaire. Or, la vertu divine n'est pas destinée seulement à produire un effet unique [ch. 22]. Donc Dieu n'agit pas par la nécessité de sa nature, mais il se détermine par sa volonté.

2° La puissance divine comprend absolument tout ce qui n'implique pas contradiction [ch. 22]. Or, une multitude d'êtres qui n'existent pas dans la création n'impliqueraient nullement contradiction s'ils avaient une existence réelle. L'exemple le plus sensible que l'on en puisse donner est pris dans le nombre, le volume et la distance des astres et des autres corps. S'il étaient disposés dans un ordre différent, ils ne présenteraient aucune contradiction. Donc beaucoup de choses sont soumises à la puissance divine, qui cependant ne se rencontrent pas dans la nature. Or, quiconque fait une partie des choses qu'il a le pouvoir de faire et omet l'autre partie agit d'après l'élection de sa volonté et non par nécessité de nature.

3° Le mode d'action de l'agent est déterminé par la manière dont la ressemblance de l'effet est en lui; car tout agent produit un être semblable à lui-même. Or, tout ce qui est dans un autre y est conformément à la manière d'être de cet autre. Donc si Dieu est essentiellement intelligent [liv. I, ch. 44], la ressemblance de son effet sera nécessairement en lui d'une manière intelligible. Donc il agit par son intelligence. Mais l'intelligence ne saurait produire aucun effet sans l'intermédiaire de la volonté qui a pour objet le bien connu, lequel

---

naturæ virtus determinatur ad unum effectum; et inde est quod omnia naturalia semper eveniunt eodem modo, nisi sit impedimentum; non autem voluntaria. Divina virtus autem non ordinatur ad unum effectum tantum, ut supra (c. 22) ostensum est. Deus igitur non agit per necessitatem naturæ, sed per voluntatem.

2° Adhuc, Quidquid non implicat contradictionem subest divinæ potentiæ, ut ostensum est (c. 22). Multa autem non sunt in rebus creatis, quæ tamen, si essent, contradictionem non implicarent; sicut patet præcipue circa numerum et quantitatem et distantias stellarum et aliorum corporum, in quibus, si aliter se haberet ordo rerum, contradictio non implicaretur. Multa igitur subsunt divinæ potentiæ quæ in rerum natura non inveniuntur. Quicumque autem quædam eorum quæ potest facere facit et quædam non facit, agit per electionem voluntatis et non per necessitatem naturæ. Deus igitur non agit per necessitatem naturæ, sed per voluntatem.

3° Item, Unumquodque agens hoc modo agit secundum quod similitudo facti est in ipso; omne enim agens agit sibi simile. Omne autem quod est in altero est in eo per modum ejus in quo est. Quum igitur Deus sit per essentiam suam intelligens, ut supra (l. I, c. 44) probatum est, oportet quod similitudo effectus sui sit in eo per modum intelligibilem. Igitur per intellectum agit. Intellectus autem non agit aliquem effectum nisi mediante voluntate, cujus objectum est bonum intellectum quod

meut l'intelligence en sa qualité de fin. Donc Dieu agit en vertu de sa volonté et non par nécessité de nature.

4° Selon la doctrine du Philosophe, il y a une double action, l'une qui demeure dans l'agent et le perfectionne, comme *voir;* l'autre qui passe dans les objets extérieurs et est une perfection de l'effet, par exemple, pour le feu, la propriété de brûler (1). Or, on ne peut ranger l'action divine dans le genre de celles qui ne demeurent pas dans l'agent, puisque l'action de Dieu est sa puissance [liv. I, c. 73]. Donc elle doit appartenir au genre de celles qui restent dans l'agent et le perfectionnent. Or, on ne doit considérer comme telles que les actions de l'être qui connaît et désire. Donc Dieu agit et opère en connaissant et en voulant. Donc ce n'est pas par la nécessité de sa nature; mais il se détermine par l'arbitre de sa volonté.

5° Il est évident que Dieu agit à cause d'une fin, d'après ce principe que l'univers ne doit pas son existence au hasard, mais qu'il est coordonné par rapport à un certain bien, ainsi que le Philosophe le prouve dans sa *Métaphysique* (2). Or, le premier être qui agit en vue d'une fin doit agir au moyen de l'intelligence et de la volonté; car si

(1) Quoniam quod potest, aliquid potest, et aliquando et aliquo modo, et quæcumque alia necesse est adesse in definitione, et quædam quidem ratione possunt movere, et potentiæ eorum cum ratione, quædam vero irrationalia, et potentiæ irrationales : et illas quidem necesse est in animato esse, has vero in ambobus : hujuscemodi quidem potentias necesse est ut cum quoad possint activum et passivum approximent ; hoc quidem faciat, illud vero patiatur..... Necesse est igitur aliud quiddam esse quod dominetur, dico autem sive appetitum : sive electionem, quodcumque enim appetat principaliter hoc faciet cum quoad possit proximet passivo (*Metaphys.* IX, c. 5).

(2) Est aliquid quod movet, cum vero id quod movetur et movet medium sit, est etiam aliquid quod non motum movet, quod æternum, substantia et actus est. Hoc autem modo concupiscibile et intelligibile movet, non motum. Horum autem prima eadem sunt, desiderabile namque quod apparet bonum (Arist. *Metaphys.* XII, c. 7). Perscrutandum etiam hoc quonam modo natura universi habeat ipsum bonum et ipsum optimum..... etenim *bene esse* ejus *in ordine*..... Ad unum coordinata sunt omnia..... In omnibus maxime ipsum principium ipsum bonum est (id. ibid. XII, c. 10 passim.)

---

movet agentem ut finis. Deus igitur per voluntatem agit, non per necessitatem naturæ.

4° Amplius, Secundum Philosophum (Metaphys. IX, c. 5), duplex est actio : Una quæ manet in agente, et est perfectio ipsius, ut videre ; alia quæ transit in exteriora et est perfectio facti, sicut comburere in igne. Divina autem actio non potest esse de genere illarum actionum quæ non sunt in agente, quum sua actio sit sua substantia, ut ostensum est (l. I, c. 73). Oportet igitur quod sit de genere illarum actionum quæ sunt in agente et sunt quasi perfectio ipsius. Hujusmodi autem non sunt nisi actiones cognoscentis et appetentis. Deus igitur cognoscendo et volendo agit et operatur; non igitur per necessitatem naturæ, sed per arbitrium voluntatis.

5° Adhuc, Deum agere propter finem ex hoc manifestum esse potest quod Universum non est a casu, sed ad aliquod bonum ordinatur, ut patet per Philosophum (Metaphys. XII, c. 7 et 10). Primum autem agens propter finem oportet esse agens per intellectum et voluntatem; ea enim quæ

les êtres privés d'intelligence agissent aussi pour une fin, c'est parce qu'un autre les dirige vers cette fin. Pour ce qui regarde les choses de l'art, nous en avons un exemple dans le mouvement de la flèche, qui va frapper le but qui lui est assigné, parce que l'archer lui a donné telle direction. Il en est nécessairement de même pour les choses naturelles. Il faut, en effet, pour qu'une chose soit dans l'ordre voulu par rapport à sa fin, que l'on connaisse la fin, les moyens qui y conduisent et la proportion exacte qui existe entre la fin et les moyens. Or, l'être intelligent peut seul avoir cette connaissance. Si donc Dieu est le premier agent, il n'agit pas par la nécessité de sa nature, mais en vertu de son intelligence et de sa volonté.

6° L'être qui agit par lui-même existe antérieurement à celui qui agit par un autre; car, à moins de remonter à l'infini, il faut absolument ramener à l'être qui existe par lui-même tous ceux qui existent par un autre. Or, celui qui n'est pas le maître de son action n'agit pas par lui-même; car son action est pour ainsi dire la suite d'une action étrangère, et ne vient pas de lui-même. Donc le premier agent doit agir de telle manière qu'il reste maître de son acte. Or, personne n'est maître de son acte qu'au moyen de la volonté. Donc Dieu, en sa qualité de premier agent, agit nécessairement d'après sa volonté et non par nécessité de nature.

7° On doit attribuer la première action au premier agent, de même que le premier mouvement au premier mobile. Or, l'action de la volonté vient avant l'action naturelle; car la priorité appartient naturellement à ce qui est parfait, quoique dans les êtres créés cela soit postérieur à raison du temps. Or, l'action la plus parfaite est celle de l'être qui agit en vertu de sa volonté, et la preuve en est, quant à ce

---

intellectu carent agunt propter finem sicut in finem ab alio directa; quodquidem in artificialibus patet; nam sagittæ motus est ad determinatum signum ex directione sagittantis. Simile autem esse oportet in naturalibus; ad hoc enim quod aliquid directe in finem debitum ordinetur, requiritur cognitio ipsius finis et ejus quod est ad finem et debitæ proportionis inter utrumque; quod solum intelligentis est. Quum igitur Deus sit primum agens, non agit per necessitatem naturæ, sed per intellectum et voluntatem.

6° Præterea, Quod per se agit, prius est eo quod per aliud agit; omne enim quod est per aliud, reducitur in id quod est per se, ne in infinitum procedatur. Qui autem suæ actionis non est dominus, non per se agit; agit enim quasi ab alio actum, non quasi per seipsum agens. Oportet igitur primum agens hoc modo agere, quod sui actus dominus sit. Non est autem aliquis dominus sui actus nisi per voluntatem. Oportet igitur Deum, qui est primum agens, per voluntatem agere non per naturæ necessitatem.

7° Adhuc, Primo agenti debetur prima actio, sicut et primo mobili primus motus. Sed naturaliter actio voluntatis est prior quam actio naturæ; illud enim naturaliter prius est quod est perfectius, licet, in unoquoque, sit tempore posterius. Actio autem agentis per voluntatem est perfectior; quod ex hoc patet quod perfectiora sunt ea apud

qui nous concerne, qu'il y a plus de perfection dans ce que nous faisons volontairement que dans ce que nous impose la nécessité de notre nature. Donc il faut reconnaître que l'action de Dieu, qui est le premier agent, vient de sa volonté.

8° Nous en avons une autre preuve en ce que, si les deux actions se trouvent réunies, la vertu qui agit au moyen de la volonté l'emporte sur celle qui agit d'après la nature et se sert de cette dernière comme d'un instrument. En effet, l'intelligence qui agit par la volonté est supérieure dans l'homme à l'âme végétative qui agit par nécessité de nature. Or la vertu divine domine dans tous les êtres. Donc elle agit sur toutes choses par la volonté et non par nécessité de nature.

9° La volonté a pour objet le bien considéré comme bien, tandis que la notion commune du bien est étrangère à la nature qui ne peut s'attacher qu'à tel bien particulier en tant qu'il la perfectionne. Donc, tout agent agissant selon qu'il tend vers le bien, puisque c'est la fin qui le met en mouvement, il doit y avoir entre l'être qui agit d'après sa volonté et celui qui agit par nécessité de nature la même proportion qui existe entre l'agent universel et l'agent particulier. Or, l'agent particulier est, par rapport à l'agent universel, comme ce qui lui est postérieur et comme son instrument. Donc le premier agent doit agir volontairement et non par la nécessité de sa nature.

La Sainte-Écriture nous enseigne cette vérité lorsqu'elle dit dans les Psaumes : *Tout ce que le Seigneur a voulu, il l'a fait* [Ps. CXXXIV, 6]; et dans l'épître aux Éphésiens : *Il fait tout selon le conseil de sa volonté* [Éphés. I, 11].

Saint Hilaire professe la même doctrine dans son livre du *Synode*

---

nos quæ per voluntatem agunt, quam quæ per naturæ necessitatem. Ergo Deo, qui est primum agens, debetur actio quæ est per voluntatem.

8° Amplius, Ex hoc item apparet quod, ubi conjungitur utraque actio, superior est virtus quæ agit per voluntatem ea quæ agit per naturam, et utitur ea quasi instrumento; nam in homine superior est intellectus, qui agit per voluntatem, quam anima vegetabilis, quæ agit per naturæ necessitatem. Divina autem virtus est suprema in omnibus entibus. Igitur ipsa agit in res omnes per voluntatem, non per naturæ necessitatem.

9° Item, Voluntas habet pro objecto bonum secundum rationem boni; natura autem non attingit ad communem rationem boni, sed ad hoc bonum quod est sua perfectio. Quum igitur omne agens agat secundum quod ad bonum intendit, quia finis movet agentem, oportet quod agens per voluntatem ad agens per necessitatem naturæ comparetur sicut agens universale ad agens particulare. Agens autem particulare se habet ad agens universale sicut ea quæ posterius sunt et sicut ejus instrumentum. Ergo oportet quod primum agens sit per voluntatem et non per necessitatem naturæ agens.

Hanc etiam veritatem divina Scriptura nos docet; dicitur enim : *Omnia quæcumque voluit, Dominus fecit* (*Psalm.* CXXXIV, 6). Et : *Qui operatur omnia secundum consilium*

[art. xxiv, c. 58] : « La volonté de Dieu, dit-il, a donné une substance « à toutes les créatures. » Et plus loin : « Toutes choses ont été créées « telles que Dieu a voulu les faire » (3).

Ainsi se trouve anéantie l'erreur des philosophes qui ont écrit que Dieu agit par nécessité de nature.

CHAPITRE XXIV.

Dieu agit par sa sagesse.

Ce que nous avons dit sert à démontrer que Dieu produit ses effets conformément à sa sagesse. En effet :

1° Ce qui meut la volonté pour agir, c'est une certaine appréhension ; car le bien appréhendé est son objet. Or, Dieu agit par sa volonté [ch. 23]. Donc, puisqu'il n'y a en lui qu'une appréhension intellectuelle et qu'il ne connaît rien qu'en se connaissant lui-même, laquelle connaissance fait qu'il est sage, il faut conclure que Dieu fait toutes ses opérations conformément à sa sagesse.

2° Tout agent produit quelque chose de semblable à lui-même. C'est pourquoi tout agent doit agir en tant qu'il a la ressemblance de son effet; le feu, par exemple, échauffe suivant le mode d'après lequel le calorique est en lui. Quant à l'être qui agit d'après la volonté, il a

(3) Voyez ce passage dans le texte latin.

---

voluntatis suæ (*Ephes*. I, 11). — Et Hilarius : « Omnibus creaturis substantiam voluntas Dei attulit » ; et infra : « Talia enim cuncta creata sunt, qualia esse Deus voluit. »

Per hoc etiam removetur error quorumdam philosophorum qui dicebant Deum agere per naturæ necessitatem.

CAPUT XXIV.

Quod Deus per suam sapientiam agit.

Ex hoc autem apparet quod Deus effectus suos producit secundum suam sapientiam.

1° Voluntas enim ad agendum ex aliqua apprehensione movetur; bonum enim apprehensum est objectum voluntatis. Deus autem est agens per voluntatem, ut ostensum est (c. 23). Quum igitur in Deo non sit nisi intellectualis apprehensio, nihilque intelligat nisi intelligendo se, quem intelligere est sapientem esse, relinquitur quod omnia Deus secundum suam sapientiam operatur.

2° Item, Omne agens agit sibi simile; unde oportet quod secundum hoc agat unumquodque agens secundum quod habet similitudinem sui effectus, sicut ignis calefacit secundum modum sui caloris. Sed, in quolibet agente per voluntatem in quantum hujusmodi, est similitudo sui effectus se-

en lui, en vertu de cette propriété, la ressemblance de son effet d'une manière conforme à l'appréhension de l'intelligence ; car si la ressemblance de l'effet était dans l'agent volontaire, seulement à raison d'une certaine disposition naturelle, il ne pourrait en produire qu'un seul, parce qu'il n'y a qu'une seule raison naturelle d'un objet unique. Donc tout agent volontaire produit son effet à raison de son intelligence. Or Dieu agit par sa volonté [ch. 23]. Donc il fait arriver les êtres à l'existence au moyen de la sagesse qui est dans son intelligence.

3° D'après ce que dit le Philosophe au commencement de sa *Métaphysique*, c'est l'office du sage d'ordonner toutes choses (1) ; car il est impossible de rien coordonner sans connaître l'aptitude de chaque chose et la proportion qui existe, d'abord entre chacun des objets comparés ensemble, ensuite entre ces objets et quelque chose de plus élevé qui est leur fin. En effet, l'ordre que l'on remarque entre certains êtres comparés ensemble a pour cause l'ordre qui les rattache à leur fin. Or, il appartient exclusivement à l'être doué d'intelligence de connaître les aptitudes et les proportions qui existent entre certaines choses, et c'est le propre de la sagesse de porter sur ces choses un jugement qui repose sur la cause la plus élevée. Par conséquent, l'ordre ne peut être établi que par la sagesse d'un être intelligent. C'est pourquoi l'on dit de ceux qui, dans les arts mécaniques, coordonnent toutes parties d'un édifice, qu'ils sont sages dans cet art. Or, l'ordre qui existe entre les êtres produits par Dieu n'est point fortuit, puisqu'il persévère toujours, ou du moins dans la plupart des cas ; et ainsi il est évident que Dieu a produit et appelé toutes choses à

(1) Non ut sapienti præcipiatur, sed ut ille præcipiat ; nec ut ille ab altero, sed ut ab eo minus sapienti suadeatur decet (Arist. *Metaphys.* I, c. 2).

---

cundum intellectus apprehensionem ; si enim solum secundum naturæ dispositionem inesset similitudo effectus agenti voluntario, non ageret nisi unum, quia ratio naturalis unius est una tantum. Omne igitur agens voluntarium producit effectum secundum rationem sui intellectus. Deus autem agit per voluntatem, ut ostensum est (c. 23). Igitur per sapientiam sui intellectus res in esse producit.

3° Amplius, Secundum Philosophum (Metaphys. I, c. 2), ordinare sapientis est ; ordinatio enim aliquorum fieri non potest nisi per cognitionem habitudinis et proportionis ordinatorum ad invicem et ad aliquid altius quod est finis eorum ; ordo enim aliquorum ad invicem est propter ordinem eorum ad finem. Cognoscere autem habitudines et proportiones aliquorum ad invicem, est solius habentis intellectum ; judicare autem de aliquibus per causam altissimam, sapientiæ est ; et sic oportet quod omnis ordinatio per sapientiam alicujus intelligentis fiat ; unde, et in mechanicis, ordinatores ædificiorum sapientes illius artificii dicuntur. Res autem quæ sunt a Deo productæ ordinem ad invicem habent non casualem, quum sint semper vel ut in pluribus ; et sic patet quod Deus res in esse produxit, eas ordinando. Deus igitur per suam sapientiam res in esse produxit.

4° Adhuc, Ea quæ sunt a voluntate, vel

l'existence en les coordonnant. Donc Dieu a fait tout exister par sa sagesse.

4° Ce qui procède de la volonté est ou un acte inhérent au sujet : tels sont les actes des vertus qui perfectionnent l'être qui opère ; ou bien passe dans une matière étrangère, et c'est ce que l'on regarde comme susceptible d'être fait (2). Il est donc clair que Dieu a créé les choses qui existent en les faisant. Or, l'art est la raison de ce qui peut être fait : c'est ainsi qu'en juge le Philosophe (3). Donc les êtres créés ont avec Dieu le même rapport que les produits d'un art avec l'ouvrier. Or, c'est en suivant l'ordre de sa sagesse et de son intelligence que l'ouvrier donne l'existence aux produits de son art. Donc Dieu a fait également toutes les créatures suivant l'ordre de son intelligence.

Nous pouvons invoquer l'autorité divine en faveur de cette conclusion. Il est dit en effet dans les Psaumes : *Vous avez tout fait dans votre sagesse* (Ps. CIII, 24); et dans les Proverbes : *Le Seigneur a fondé la terre dans sa sagesse* (Prov. III, 19). Et nous voyons d'après cela combien est erronée l'opinion qui prétend que tout dépend absolument de la volonté divine qui se détermine sans aucune raison.

(2) Eorum quæ aliter evenire possunt, aliud est quod sub effectionem venit ; aliud quod sub actionem ; differt autem ab actione effectio. Itaque et habitus cum ratione conjunctus ad agendum idoneus ab eo differt qui cum ad efficiendum valeat, cum ratione conjunctus est. Neuterque ab altero continetur. Nam neque actio effectio, neque effectio actio est (Arist. *Ethic.* VI, c. 4). — Le terme *agibilia*, employé ici par saint Thomas, signifie des actes inhérents au sujet, considérés seulement comme possibles ; ou bien des faits qui demeurent dans l'agent. Il y a entre *agibilia* et *factibilia* la même différence qu'entre l'*intransitif* et le *transitif* en grammaire.

(3) De iis quæ sponte fieri videntur, pariter atque de artificiosis animadvertere licet. Nonnulla enim vel sponte eadem quæ arte, fieri possunt, ut sanitas. His igitur causa efficiens similis antecedat necesse est : ut ars condendarum statuarum prior statuis est, quando sponte fieri nequeunt. Artem autem operis rationem esse, omni abjuncta materia, certum est (Arist. *De partib. animal.* I, c. 1). — Ars omnis in origine et molitione rei occupata est, idque motitur et expectat ut aliquid fiat eorum quæ esse et non esse possunt, quorumque principium in eo qui facit, non in eo quod fit positum est.... Ars igitur habitus est quidam cum vera ratione conjunctus, ad efficiendum idoneus (Arist. *Ethic.* VI c. 4).

---

sunt agibilia, sicut actus virtutum, qui sunt perfectiones operantis, vel transeunt in exteriorem materiam, quæ factibilia dicuntur; et sic patet quod res creatæ sunt a Deo sicut factæ. Factibilium autem ratio est ars, sicut dicit Philosophus (*De partib. animal.* I, c. 1. — *Ethic.* VI, 4). Comparantur ergo omnes res creatæ ad Deum sicut artificiata ad artificem. Sed artifex, per ordinem suæ sapientiæ et intellectus, artificiata in esse producit. Ergo et Deus omnes creaturas per ordinem sui intellectus fecit.

Hoc autem divina auctoritate confirmatur; nam dicitur : *Omnia in sapientia fecisti* (*Psalm.* CIII, 24). Et : *Dominus sapientia fundavit terram* (*Proverb.* III, 19).

Per hoc autem excluditur quorumdam error, qui dicebant omnia ex simplici divina voluntate dependere, absque aliqua ratione.

CHAPITRE XXV.

Quel sens il faut donner à cette proposition : Dieu tout puissant ne peut pas faire certaines choses.

On comprendra facilement, d'après ce qui précède, que Dieu, quoiqu'il soit tout puissant, ne peut cependant pas faire certaines choses. En effet :

Nous avons démontré que Dieu, doué d'une puissance active [ch. 7], n'a aucune puissance passive [liv. I, ch. 16]. Or, *pouvoir* s'entend des deux puissances. Donc Dieu ne peut pas ce qui appartient à la puissance passive.

Nous avons à examiner les choses qui rentrent dans cette puissance.

1° D'abord la puissance active est destinée à agir, et la puissance passive disposée à exister. C'est pourquoi ces êtres seuls ont la puissance d'exister qui ont une matière capable de contrariété. Donc, puisque Dieu n'a pas de puissance passive, tout ce qui n'appartient pas à son être propre lui est impossible. Donc il ne peut être un corps ou quelque chose de semblable.

2° Le mouvement (1) est l'acte de la puissance passive. Donc Dieu, qui n'a pas de puissance passive, ne peut changer. On pourrait de plus démontrer et conclure qu'il n'est sujet à aucune espèce de changement, tel que l'augmentation, la diminution, l'altération, la génération et la corruption.

(1) Le terme de mouvement est ici, comme presque toujours dans saint Thomas, synonyme de changement.

CAPUT XXV.

Qualiter Deus, omnipotens, dicatur quædam non posse.

Ex præmissis autem accipi potest quod, quamvis Deus sit omnipotens, aliqua tamen dicitur non posse.

Ostensum est enim supra (c. 7) in Deo esse potentiam activam, potentiam vero passivam in Deo non esse, ut supra (l. I, c. 16) ostensum est. Secundum autem utramque potentiam dicimur posse. Illa igitur Deus non potest quæ posse potentiæ passivæ sunt.

Quæ autem hujusmodi sint investigandum est.

Primo quidem igitur potentia activa est ad agere, potentia autem passiva ad esse; unde in illis solis est potentia ad esse, quæ materiam habent contrarietati subjectam. Quum igitur in Deo potentia passiva non sit, quidquid ad suum esse non pertinet Deus non potest; non potest igitur Deus esse corpus aut aliquid hujusmodi.

2° Adhuc, Hujusmodi potentiæ passivæ motus actus est. Deus igitur, cui potentia passiva non competit, mutari non potest. — Potest autem ulterius ostendi et concludi quod non potest mutari secundum singulas mutationum species, ut quod non potest augeri, vel minui, aut alterari, aut generari, aut corrumpi.

3° Amplius, Quum deficere quoddam

3° Un défaut est une sorte de corruption [ou détérioration]. Donc rien ne peut faire défaut à Dieu.

4° Tout défaut implique une certaine privation. Or, le sujet de la privation a en lui la puissance [passive] propre à la matière. Donc Dieu ne peut manquer de rien.

5° La fatigue provient du défaut de force, et l'oubli du défaut de science. Il est donc évident que Dieu ne saurait ni se fatiguer ni oublier quelque chose.

6° Il ne peut pas davantage être vaincu, ni souffrir violence; car cela ne se trouve que dans l'être naturellement muable.

7° Il est également impossible qu'il soit affecté de regret, de colère ou de tristesse, parce que tout cela est synonyme d'imperfection, de passion et de défaut.

8° L'objet et l'effet de la puissance active, c'est l'être qui est produit. Or, cette puissance est privée de son opération toutes les fois que son objet lui fait défaut. Par exemple, le sens de la vue ne voit pas s'il n'a à sa portée aucun objet actuellement visible. On doit donc affirmer que Dieu ne peut pas tout ce qui est contraire à la raison de l'être considéré comme être ou de l'être produit envisagé comme tel.

Quelles sont ces choses: c'est ce que nous allons rechercher.

1° On doit d'abord regarder comme contraire à la raison de l'être ce qui détruit cette raison. Or, la raison de l'être se trouve détruite par ce qui lui est opposé, de même que la raison de l'homme par ce qui est en opposition avec son tout ou ses parties. L'opposé de l'être c'est le non-être. Donc Dieu ne peut faire qu'une seule et même chose soit et ne soit pas en même temps ou, ce qui revient au même, que deux choses contradictoires existent ensemble.

---

corrumpi sit, sequitur quod in nullo deficere potest.

4° Præterea, Defectus omnis secundum privationem aliquam est. Privationis autem subjectum potentia materiæ est. Nullo igitur modo potest deficere.

5° Adhuc, Quum fatigatio sit per defectum virtutis, oblivio autem per defectum scientiæ, patet quod neque fatigari neque oblivisci potest.

6° Amplius, Neque vinci neque violentiam pati; hæc enim non sunt nisi ejus quod natum est moveri.

7° Similiter autem, neque pœnitere potest neque irasci aut tristari, quum hæc omnia imperfectionem et passionem et defectum sonent.

8° Rursus, Quia potentiæ activæ objectum et effectus est ens factum (nulla autem potentia operationem habet ubi deficit ratio sui objecti, sicut visus non videt, deficiente visibili in actu), oportet quod Deus dicatur non posse quidquid est contra rationem entis in quantum est ens, vel facti entis in quantum est factum.

Quæ autem sint hujusmodi inquirendum est.

Primo quidem igitur contra rationem entis est quod entis rationem tollit. Tollitur autem ratio entis per suum oppositum, sicut ratio hominis per oppositum ejus vel partium ipsius; oppositum autem entis est non-ens. Hoc igitur Deus non potest

2° La contradiction se trouve renfermée dans les contraires, et par privation, dans les choses qui sont opposées. D'où il suit que si un objet est blanc et noir, il est blanc et non blanc; si une personne voit et est aveugle, elle voit et ne voit pas. Il est donc impossible, pour la même raison, que Dieu fasse exister deux choses opposées dans le même être tant qu'il reste le même.

3° La suppression d'un principe essentiel entraîne nécessairement la suppression de la chose elle-même. Si donc Dieu ne peut faire qu'un être existe et n'existe pas en même temps, il ne peut faire davantage qu'il manque à une chose quelqu'un de ses principes essentiels et qu'elle continue d'exister : par exemple, que l'homme n'ait point d'âme.

4° Les principes de certaines sciences, telles que la Logique, la Géométrie et l'Arithmétique, étant pris uniquement parmi les principes formels des choses d'où dépendent leurs essences, Dieu ne peut rien faire qui soit contraire à ces principes : par exemple, que le genre ne s'attribue pas à l'espèce, que les lignes [droites] qui vont du centre à la circonférence ne soient plus égales, ou que les trois angles du triangle rectiligne ne soient pas équivalents à deux angles droits.

5° Il est évident, par là même, que Dieu ne peut faire que ce qui est passé n'ait pas existé, parce qu'il y aurait en cela contradiction. Il est en effet aussi nécessaire qu'une chose ait existé, tandis qu'elle existait, qu'il est nécessaire qu'elle soit, tandis qu'elle est.

6° Certaines choses répugnent à la raison de l'être produit ou fait, considéré comme tel, et ces choses sont également impossibles à Dieu;

---

ut faciat simul unum et idem esse et non esse; quod est contradictoria esse simul.

2° Adhuc, Contradictio in contrariis et privative oppositis includitur; sequitur enim, si est album et nigrum, quod sit album et non album; et si est videns et cæcum, quod sit videns et non videns. Unde ejusdem rationis est quod Deus non possit facere opposita simul inesse eidem secundum idem.

3° Amplius, Ad remotionem cujuslibet principii essentialis sequitur remotio ipsius rei. Si igitur Deus non potest facere rem simul esse et non esse, nec etiam potest facere quod rei desit aliquid suorum principiorum essentialium, ipsa remanente; sicut quod homo non habeat animam.

4° Præterea, Quum principia quarumdam scientiarum, ut Logicæ, Geometriæ et Arithmeticæ, sumantur ex solis principiis formalibus rerum, ex quibus essentia rei dependet, sequitur quod contraria horum principiorum Deus facere non possit; sicut quod genus non sit prædicabile de specie, vel quod lineæ ductæ a centro ad circumferentiam non sint æquales, aut quod triangulus rectilineus non habeat tres angulos æquales duobus rectis.

5° Hinc etiam patet quod Deus non potest facere quod præteritum non fuerit; nam hoc etiam contradictionem includit; ejusdem namque necessitatis est aliquid esse dum est, et aliquid fuisse dum fuit.

6° Sunt etiam quædam quæ repugnant rationi entis facti, in quantum hujusmodi, quæ etiam Deus facere non potest; nam omne quod facit Deus, oportet esse factum. Ex hoc antem patet quod Deus non potest

car il est absolument nécessaire que tout ce qu'il fait soit fait. D'où il suit que Dieu ne saurait faire un autre Dieu; car il est essentiel à l'être qui est fait que son existence dépende d'une cause distincte de lui; ce qui contredit la raison de l'être que nous appelons Dieu, ainsi que nous l'avons prouvé [liv. I, ch. 13].

7° Dieu ne peut, pour le même motif, créer un être égal à lui. Car celui dont l'existence ne dépend d'aucun autre est, quant à l'être et à toutes les autres qualités, avant celui qui a reçu l'existence d'un autre; ce qui est essentiel à l'être créé.

8° Dieu ne peut pas non plus faire que quelque chose conserve l'existence sans lui; car la conservation de tout être dépend de sa cause, et par conséquent, si cette cause se trouve supprimée, l'effet disparaît aussitôt. Si donc une chose existait sans que Dieu lui conservât son existence, elle ne le reconnaîtrait pas comme sa cause.

9° Si Dieu agit par sa volonté [ch. 23], il ne peut faire ce qu'il ne peut vouloir. Or, on comprend facilement ce qu'il ne peut vouloir, en considérant de quelle manière la volonté divine est soumise à la nécessité. Il est, en effet, impossible que ce qui a une existence nécessaire n'existe pas, de même que l'impossible n'existe nécessairement pas. D'où il suit évidemment que Dieu ne peut faire qu'il n'existe pas lui-même, ou qu'il ne soit pas bon et heureux, parce qu'il veut de toute nécessité son être, sa bonté et sa félicité [liv. I, ch. 80].

10° Nous avons prouvé que Dieu ne peut vouloir aucun mal [liv. I, ch. 95]. Donc il lui est impossible de pécher.

11° Nous avons aussi démontré que la volonté de Dieu n'est sujette

---

facere Deum; nam de ratione entis facti est quod esse suum ex alia causa dependeat; quod est contra rationem ejus quod dicitur Deus, ut ex superioribus (l. I, c. 13) patet.

7° Eadem etiam ratione, non potest Deus facere aliquid æquale sibi; nam id cujus esse ab alio non dependet, prius est, in essendo et in cæteris dignitatibus, eo quod ab alio dependet; quod ad rationem entis facti pertinet.

8° Similiter etiam Deus facere non potest quod aliquid conservetur in esse sine Ipso; nam conservatio esse uniuscujusque dependet a causa sua; unde oportet quod, remota causa, removeatur et effectus; si igitur res aliqua possit esse quæ a Deo non conservaretur in esse, non esset effectus ejus.

9° Rursus, Quia Ipse est per voluntatem agens (c. 23), illa non potest facere quæ non potest velle. Quæ autem velle non possit considerari potest, si accipiamus qualiter in divina voluntate necessitas esse possit; nam quod necesse est esse, impossibile est non esse; et quod impossibile esse, necesse est non esse. Patet autem ex hoc, quod non potest Deus facere se non esse, vel non esse bonum aut beatum; quia de necessitate vult se esse, bonum esse et beatum, ut ostensum est (l. I, c. 80).

10° Item, Ostensum est supra (l. I, c. 95) quod Deus non potest velle aliquod malum; unde patet quod Deus peccare non potest.

11° Similiter, Ostensum est supra (l. I, c. 82) quod Dei voluntas non potest esse mutabilis. Sic igitur non potest facere id quod est a se volitum non impleri.

à aucun changement [liv. I, ch. 82]. Il ne peut faire, par conséquent, que ce qu'il a voulu ne s'accomplisse pas.

Il y a cependant une distinction à faire entre cette impuissance et celle dont il vient d'être question dans les différents cas précédemment posés; car Dieu ne peut absolument pas vouloir ni faire les choses que nous venons d'énumérer. Pour le cas présent, il est absolument possible que Dieu veuille que ce qu'il a voulu ne s'accomplisse pas, si l'on considère seulement sa volonté et sa puissance; mais il en est autrement si l'on tient compte de la volonté qu'il est supposé avoir eue du contraire. En effet, la nécessité qui est dans la volonté divine relativement aux créatures n'est qu'hypothétique [liv. I, ch. 83]. Cette manière de parler: Dieu ne peut rien faire qui soit opposé à ce qu'il a résolu de faire, et d'autres équivalentes, doivent donc s'entendre dans le sens composé; car elles supposent toujours que la volonté divine s'est arrêtée à quelque chose de contraire. Si on les entendait dans le sens divisé, elles seraient fausses, parce qu'elles s'appliqueraient à la puissance et à la volonté de Dieu prises absolument (2).

De même que Dieu agit en vertu de sa volonté, ainsi il agit par son intelligence et sa science [ch. 23 et 24]. Donc, pour une raison semblable, il ne peut faire ce qu'il n'a pas prévu qu'il ferait, ni abondonner ce qu'il a prévu devoir faire, parce qu'il ne peut faire ce qu'il ne veut pas ou renoncer à ce qu'il veut. On accorde et on nie l'un et l'autre en faisant la même distinction; c'est-à-dire que s'il ne peut faire ce qui vient d'être dit, ce n'est pas absolument, mais cette impossibilité est hypothétique ou subordonnée à une condition.

(2) Voyez la note 2 à la page 193.

Sciendum tamen quod hoc alio modo dicitur non posse a præmissis; nam præmissa Deus simpliciter nec velle nec facere potest; hujusmodi autem Deus quidem facere velle potest, si ejus voluntas vel potentia absolute consideretur, non autem si consideretur, præsupposita voluntate de opposito; nam voluntas divina, respectu creaturarum, necessitatem non habet nisi ex suppositione, ut ostensum est (l. I, c. 83). Et ideo omnes istæ locutiones, *Deus non potest facere contraria his quæ disposuit facere*, et quæcumque similiter dicuntur, intelliguntur composite; sic enim implicant suppositionem divinæ voluntatis de opposito. Si autem intelligantur divise, sunt falsæ, quia respiciunt potentiam et voluntatem Dei absolute.

Sicut autem Deus agit per voluntatem, ita et per intellectum et scientiam, ut ostensum est (c. 23 et 24). Pari igitur ratione, non potest facere quæ se facturum non præscivit, aut dimittere quæ se facturum præscivit; quia non potest facere quæ facere non vult, aut dimittere quæ vult. Eodem modo conceditur et negatur utrumque, scilicet ut prædicta non posse dicatur, non quidem absolute, sed sub conditione vel suppositione.

CHAPITRE XXVI.

L'intelligence divine n'est pas bornée à des effets déterminés.

Nous avons établi que la puissance divine n'est pas limitée à des effets déterminés [ch. 22], et, par conséquent, que Dieu n'agit pas en vertu de la nécessité de sa nature, mais par son intelligence et sa volonté. Maintenant de peur que l'on ne s'imagine que son intelligence ou sa science n'a la faculté de s'étendre, de son côté, qu'à certains effets déterminés, d'où il résulterait qu'il agit en vertu de la nécessité de sa science, quoique sans nécessité naturelle, il nous reste à montrer que sa science ou son intelligence n'est circonscrite, quant aux effets, dans aucunes limites. Car :

1° Il a été prouvé [liv. I, ch. 49] que Dieu, par la connaissance qu'il a de son essence, comprend tous les êtres distincts de lui qu'il peut produire; et tous ces êtres sont nécessairement en lui au moyen d'une certaine ressemblance, de même que les effets sont contenus virtuellement dans leur cause. Si donc la puissance divine n'est pas bornée à des effets déterminés [ch. 22], il faut nécessairement affirmer la même chose de son intelligence.

2° L'essence divine est infinie [liv. I, ch. 43]; et l'on ne parviendra jamais à égaler un être infini en ajoutant les uns aux autres des êtres finis, lors même qu'ils seraient infinis en nombre. Or, il est certain qu'il n'y a rien d'infini en dehors de l'essence divine, puisque tous les êtres distincts de Dieu sont renfermés, à raison de leurs essences, dans

---

CAPUT XXVI.

Quod divinus intellectus ad determinatos effectus non coarctatur.

Quoniam autem ostensum est (c. 22) quod divina potentia ad determinatos effectus non limitatur, ac, per hoc, quod de necessitate naturæ non agit, sed per intellectum et voluntatem ; ne cui forte videatur quod ejus intellectus vel scientia ad determinatos effectus solummodo possit extendi et sic agat ex necessitate scientiæ, quamvis non ex necessitate naturæ; restat ostendere quod ejus scientia vel intellectus nullis effectuum limitibus coarctatur.

1° Ostensum est enim supra (lib. I, c. 49) quod Deus omnia alia quæ a Deo produci possunt comprehendit, suam essentiam intelligendo, in qua omnia hujusmodi esse necessarium est per aliqualem similitudinem, sicut effectus virtute sunt in causa. Si igitur potentia divina ad determinatos effectus non coarctatur, ut supra (c. 22) ostensum est, necessarium est et de ejus intellectu similem sententiam proferre.

2° Adhuc, Divinæ essentiæ infinitatem supra (l. I, c. 43) ostendimus. Infinitum autem, quantalibet additione finitorum facta, adæquari non potest, quin in infinitum excedat quantalibet finita, etiamsi numero infinita exsistant. Nihil autem aliud præter

des genres et des espèces déterminés. Donc, de quelque manière et à quelque degré que Dieu comprenne ses effets, il y aura toujours dans l'essence divine quelque chose qui les dépassera, et ainsi elle sera la raison d'un nombre plus considérable. Donc l'intelligence de Dieu, qui connaît parfaitement son essence [liv. I, ch. 47], excède toute l'infinité possible de ses effets. Donc elle n'est pas nécessairement limitée à tels ou tels effets.

3° L'intelligence divine connaît les infinis [liv. I, ch. 69]. Or, Dieu donne l'existence au moyen de la science qui est dans son intelligence. Donc la causalité de l'intelligence divine n'est pas bornée à des effets finis.

4° Si la causalité de l'intelligence divine était limitée à certains effets, comme agissant nécessairement, ce serait par rapport aux êtres que Dieu appelle à l'existence. Or, cela est impossible, puisque Dieu connaît même ce qui n'est pas, ce qui ne doit pas être et n'a jamais été [liv. I, ch. 66]. Donc il n'agit pas en vertu de la nécessité de son intelligence ou de sa science.

5° La science de Dieu est, par rapport aux choses qu'il fait, dans la même proportion que la science de l'ouvrier relativement aux produits de son art. Or, l'art, quel qu'il soit, s'étend à tous les objets renfermés dans le genre qui lui est soumis : par exemple, l'art de construire comprend toutes les habitations. Le genre sur lequel s'exerce l'art divin est l'être [*ens*], puisque Dieu est, par son intelligence, le principe universel de l'être [ch. 21 et 24]. Donc l'intelligence divine étend sa causalité à tout ce qui n'offre aucune répugnance avec la raison de l'être. Or, tout ce qui ne renferme pas cette répugnance est de soi natu-

---

Deum constat esse secundum essentiam infinitum, quum omnia alia secundum essentiæ rationem sub determinatis generibus et speciebus concludantur. Quomodocumque igitur divini effectus et quantumcumque comprehendantur, semper in divina essentia est ut eos excedat, et ita plurium ratio esse possit. Divinus igitur intellectus, qui perfecte divinam essentiam cognoscit, ut supra (l. I, c. 47) ostensum est, omnem infinitatem effectuum transcendit. Non igitur necessitate ad hos vel ad illos effectus coarctatur.

3° Item, Supra (l. I, c. 69) ostensum est quod divinus intellectus infinitorum est cognitor. Deus autem, per sui intellectus scientiam, res producit in esse. Causalitas igitur divini intellectus ad finitos effectus non coarctatur.

4° Amplius, Si divini intellectus causalitas ad effectus aliquos, quasi de necessitate agens, coarctaretur, hoc esset respectu illorum qui ab eo producuntur in esse. Hoc autem esse non potest, quum supra (l. I, c. 66) ostensum sit quod Deus intelligit etiam quæ nec sunt nec erunt nec fuerunt. Non igitur Deus agit ex necessitate sui intellectus vel scientiæ.

5° Præterea, Divina scientia comparatur ad res ab Ipso productas sicut scientia artificis ad res artificiatas. Quælibet autem ars se extendit ad omnia quæ possunt contineri sub genere subjecto illius artis, sicut ars ædificatoria ad omnes domos; genus

rellement disposé à être compris dans l'être. Donc l'intelligence divine n'est pas limitée à certains effets déterminés. C'est ce qui fait dire au Psalmiste : *Notre Seigneur est grand : sa puissance est très étendue et il n'y a point de bornes à sa sagesse* [Ps. CXLVI, 5].

Cette vérité est en opposition avec le sentiment de quelques philosophes qui ont cru que, de ce que Dieu se connaît lui-même, telle disposition des choses découle nécessairement de lui, comme s'il ne limitait pas chacun des êtres et ne les coordonnait pas tous par l'arbitre de sa volonté, ainsi que la foi catholique l'enseigne. Il est bon pourtant d'observer que, si l'intelligence de Dieu n'est pas bornée à certains effets, il s'est cependant fixé à lui-même des effets déterminés, qu'il produit conformément à l'ordre de sa sagesse, selon cette parole de l'Écriture : *Vous avez tout disposé, Seigneur, avec nombre, poids et mesure* [*Sap.* XI, 21].

CHAPITRE XXVII.

La volonté divine n'est pas limitée à des effets déterminés.

Il ressort de ce qui précède que la volonté de Dieu, au moyen de laquelle il agit, n'est, pas plus que son intelligence, nécessairement limitée à des effets déterminés. Car :

1° Il doit exister une certaine proportion entre la volonté et son ob-

---

autem subjectum divinæ artis est ens, quum Ipse per suum intellectum sit universale principium entis, ut supra (c. 21 et 24) ostensum est. Igitur intellectus divinus ad omnia quibus entis ratio non repugnat suam causalitatem extendit. Hujusmodi vero omnia, quantum est de se, nata sunt sub ente contineri. Non igitur divinus intellectus ad aliquos determinatos effectus coarctatur.

Hinc est quod dicitur : *Magnus Dominus noster, et magna virtus ejus, et sapientiæ ejus non est numerus* (*Psalm.* CXLVI, 5).

Per hoc autem excluditur quorumdam philosophorum positio dicentium quod, ex hoc quod Deus seipsum intelligit, fluit ab ipso de necessitate talis rerum dispositio, quasi non suo arbitrio limitet singula et universa disponat, sicut fides catholica profitetur.

Sciendum tamen quod, quamvis divinus intellectus ad certos effectus non coarctetur, Ipse tamen sibi statuit determinatos effectus quos per suam sapientiam ordinate producat, sicut dicitur : *Omnia in mensura, numero et pondere disposuisti*, Domine (*Sap.* XI, 21).

CAPUT XXVII.

Quod Divina voluntas ad determinatos effectus non coarctatur.

Ex his etiam ostendi potest quod nec ejus voluntas, per quam agit, ad determinatos effectus necessitatem habet.

jet. Or, l'objet de la volonté est le bien connu par l'intelligence [liv. I, ch. 72]. Donc la volonté comprend naturellement tout ce que l'intelligence peut lui présenter comme un bien. Si donc l'intelligence de Dieu n'est pas bornée à certains effets [ch. 26], sa volonté n'est pas nécessitée davantage à produire des effets déterminés.

2° Il n'est aucun être agissant au moyen de la volonté qui produise quelque chose sans vouloir. Or, comme nous l'avons prouvé [liv. I, ch. 81], Dieu ne veut rien d'une nécessité absolue, lorsqu'il s'agit des êtres distincts de lui. Donc il n'est point d'effet qui procède d'une volition divine nécessaire, mais tous existent d'après sa libre disposition.

CHAPITRE XXVIII.

Sous quel rapport il y a obligation de justice dans la création des êtres.

Nous avons à prouver maintenant, d'après ce que nous avons dit déjà, que Dieu en créant ne cédait à aucune nécessité, comme si, par exemple, il eût été obligé par justice d'appeler à l'existence les choses qu'il a faites. En effet :

1° La justice, selon la définition du Philosophe, a pour terme un autre être, à qui elle rend ce qui lui est dû (1). Or, on ne peut supposer

(1) Videmus eum animi habitum, quo ad res justas gerendas homines efficiuntur idonei, quoque res justas et agunt, ab omnibus justitiam intelligi atque appellari solere..... Qui vero leges servat justum dicimus..... Leges autem omnibus de rebus ita loquuntur, ut vel communem omnium utilitatem spectent, vel optimorum vel eorum penes quos

---

1° Voluntatem enim suo objecto proportionatam esse oportet. Objectum autem voluntatis est bonum intellectum, ut patet ex supradictis (l. I, c. 72). Voluntas igitur ad quælibet se nata est extendere quæ ei intellectus sub boni ratione proponere potest. Si igitur divinus intellectus ad certos effectus non coarctetur, ut ostensum est (c. 26), relinquitur quod nec divina voluntas determinatos effectus de necessitate producit.

2° Præterea, Nihil agens per voluntatem producit aliquid non volendo. Ostensum est autem supra (l. I, c. 81) quod Deus, erga alia a se, nihil vult ex necessitate absoluta. Non igitur ex necessitate divinæ voluntatis aliqui effectus procedunt, sed ex ejus libera dispositione.

CAPUT XXVIII.

Qualiter, in rerum productione, debitum justitiæ invenitur.

Ostendere autem ex prædictis oportet quod Deus non necessitate operatus est in rerum creatione, quasi ex debito justitiæ res in esse produxerit.

1° Justitia enim, secundum Philosophum (Ethic. V, c. 1 et 3), ad alterum est cui debitum reddit. Nihil autem universali rerum pro-

comme préexistant à la production universelle des êtres aucun d'eux à qui il soit dû quelque chose. Donc cette production universelle n'a pu avoir pour raison une obligation de justice.

2° Comme l'acte de justice consiste à rendre à chacun ce qui lui appartient, cet acte de justice est toujours précédé d'un autre acte, en vertu duquel une certaine chose appartient à un certain être. C'est ce que nous voyons très bien dans les affaires humaines; car l'ouvrier mérite par son travail d'obtenir comme sien ce que le débiteur lui remet par un acte de justice. Donc l'acte premier, en vertu duquel une chose devient la propriété de quelqu'un, ne peut être un acte de justice. Or, c'est par la création que la créature commence, tout d'abord, à avoir quelque chose en propre. Donc la cause de la création n'est pas une obligation de justice.

3° Personne ne doit rien à un autre, à moins de dépendre de lui en quelque manière, ou d'avoir reçu quelque chose soit de lui, soit d'un troisième qui est la cause de la dette contractée envers le second. Par exemple, le fils est redevable à son père, parce que c'est de lui qu'il tient l'être; le maître doit quelque chose à son serviteur, à raison des services qu'il en reçoit; tout homme à des devoirs à remplir envers le prochain, à cause de Dieu, de qui nous avons reçu tous les biens. Mais pour Dieu, il ne dépend de personne, et il n'a besoin de rien recevoir de qui que ce soit, ainsi qu'il résulte de ce que nous avons établi [liv. I, ch. 13 et 28]. Donc, lorsqu'il a créé, il l'a fait sans y être obligé par justice.

4° Dans tous les genres, l'être qui existe à cause de lui-même vient

summa rerum est potestas..... Atque ob hanc causam sola ex omnibus virtutibus justitia alienum videtur esse bonum, quia ad alterum refertur ac pertinet. Aliorum enim utilitati consulit, nempe aut principis aut reipublicæ (Arist. *Ethic.* v, c. 1 et 3).

---

ductioni præsupponitur, cui aliquid debeatur. Ipsa igitur universalis rerum productio ex debito justitiæ provenire non potuit.

2° Item, Quum justitiæ actus sit reddere unicuique quod suum est, actum justitiæ præcedit actus quo aliquid alicujus suum efficitur, sicut in rebus humanis patet; aliquis enim laborando meretur suum effici quod retributor, per actum justitiæ, ipsi reddit; ille igitur actus, quo primo aliquid suum alicujus efficitur, non potest esse actus justitiæ. Sed, per creationem, res creata primo incipit aliquid suum habere. Non igitur creatio ex debito justitiæ procedit.

3° Præterea, Nullus debet aliquid alteri, nisi per hoc quod aliqualiter dependet ab ipso, vel aliquid accipit ab eo vel ab altero, ratione cujus alteri debet; sic enim filius est debitor patri, quia accipit esse ab eo; dominus ministro, quia ab eo accipit famulatum quo indiget; omnis homo proximo, propter Deum a quo bona cuncta suscepimus. Sed Deus a nullo dependet, nec indiget aliquo quod ab altero suscipiat, ut ex supradictis (l. 1, c. 13 et 28) manifeste apparet. Deus igitur non produxit res in esse ex aliquo justitiæ debito.

4° Amplius, In quolibet genere, quod propter se est, est prius eo quod est propter aliud; illud igitur quod est primum

avant celui qui existe à cause d'un autre. Donc celui qui est absolument le premier est, entre toutes les causes, celle qui agit uniquement pour elle-même. Or, l'être qui agit par devoir de justice n'agit pas uniquement pour lui-même; car son action a pour terme l'être auquel il est redevable. Donc Dieu, qui est la cause première et le premier agent, n'a rien créé par obligation de justice.

Cette vérité se trouve exprimée dans ces passages de l'Écriture : *Qui lui a donné le premier, afin de recevoir ensuite? Tout vient de lui et existe par lui et en lui* [Rom. XI, 35-36]. *Qui m'a donné d'abord quelque chose pour que je le lui rende? Tout ce qui est sous le ciel m'appartient* [Job, XLI, 2]. Elle réduit à néant l'erreur de ceux qui ont prétendu que Dieu ne peut faire que ce qu'il fait, parce qu'il ne peut faire que ce qu'il doit; car nous venons d'établir qu'il n'est obligé à rien par justice.

Bien que rien de créé, à quoi il puisse être dû quelque chose, ne précède la production universelle des êtres, il existe cependant avant elle quelque chose d'incréé, qui est le principe de la création. On peut envisager ce principe sous un double aspect.

La bonté divine précède comme fin et premier motif qui excite Dieu à créer. C'est le sentiment de saint Augustin, qui dit : *Nous existons parce que Dieu est bon* [*De verbis Apost.*, *serm.* 13]. Or, sa science et sa volonté précèdent, comme les moyens par lesquels toutes choses arrivent à l'être. Si donc nous considérons absolument la bonté divine, nous ne voyons rien d'obligatoire dans la création.

Nous disons, en effet, qu'une chose est due à quelqu'un, d'abord à raison de l'ordre qui rattache à lui un autre être, lequel doit lui rap-

---

simpliciter inter omnes causas, est causa propter seipsum tantum. Quod autem agit ex debito justitiæ, non agit propter seipsum tantum; agit enim propter illud cui debet. Deus igitur, quum sit prima causa et primum agens, res in esse produxit non ex debito justitiæ.

Hinc est quod dicitur : *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei? Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia* (*Rom.* XI, 35-36). Et : *Quis ante dedit mihi, ut reddam ei? Omnia quæ sub cœlo sunt, mea sunt* (*Job*, XLI, 2).

Per hoc autem excluditur quorumdam error probare nitentium quod Deus non potest facere nisi quod facit, quia non potest facere nisi quod debet; non enim ex debito justitiæ res operatur, ut ostensum est.

Licet autem universalem rerum productionem nihil creatum præcedat, cui aliquid debitum esse possit, præcedit tamen aliquod increatum, quod est creationis principium. Quodquidem dupliciter considerari potest.

Ipsa enim divina bonitas præcedit ut finis et primum motivum ad creandum, secundum Augustinum qui dicit : « Quia Deus bonus est, sumus » (De Verb. Apost. Serm. 13). Scientia autem ejus et voluntas præcedunt sicut ea quibus res in esse producuntur. Si igitur ipsam divinam bonitatem absolute consideremus, nullum debitum in creatione rerum invenimus.

Dicitur enim uno modo aliquid alicui debitum, ex ordine alterius ad ipsum, quod scilicet in ipsum debet referre quod ab ipso

porter ce qu'il en a reçu. Par exemple, c'est une obligation de rendre grâces à un bienfaiteur pour ses bienfaits; car celui à qui il a fait quelque bien lui en est redevable. Or, il n'y a pas d'obligation de cette espèce dans la création, puisqu'il n'existe avant elle aucun être qui puisse être redevable à Dieu de quelque chose, et Dieu lui-même n'a accordé aucun bienfait avant de créer.

Une chose peut, en second lieu, être due à quelqu'un, selon qu'on la considère en elle-même. Ainsi, un être a nécessairement droit à ce qui est requis pour sa perfection. L'homme, par exemple, *doit* être muni de ses mains ou doué d'une force [suffisante], parce que sans cela il ne saurait atteindre la perfection qui lui convient. Or, la bonté divine n'a besoin, pour être parfaite, d'aucun bien extérieur. Donc la création ne lui est pas due nécessairement.

5° Dieu a produit tout ce qui existe, par sa volonté [ch. 27]. Or, il n'est nullement nécessaire, parce que Dieu veut sa bonté, qu'il veuille aussi que d'autres êtres soient produits par lui; car si l'antécédent de cette proposition conditionnelle est nécessaire, il n'en est pas de même du conséquent. Nous avons démontré, en effet, dans le premier livre [ch. 80], qu'il y a nécessité pour Dieu de vouloir sa bonté; mais il ne veut pas nécessairement les êtres autres que lui. Donc la production des créatures n'est pas due nécessairement à la bonté divine.

6° Il a été prouvé [ch. 23, 26, 27] que Dieu, en donnant l'existence aux créatures, n'a agi sous l'empire d'aucune nécessité imposée par sa nature, sa science, sa volonté ou sa justice. Donc la création n'est nécessaire d'aucune manière à la bonté divine.

On peut cependant affirmer que la création est due à la divine bonté

---

accipit; sicut debitum est benefactori quod ei de beneficiis gratiæ agantur, in quantum ille qui accepit beneficium hoc ei debet. Hic tamen modus debiti in rerum creatione locum non habet, quum non sit aliquid præexsistens cui posset competere aliquid Deo debere, nec aliquod ejus beneficium præexsistat.

Alio modo dicitur aliquid alicui debitum secundum se; hoc enim est ex necessitate alicui debitum, quod ad ejus perfectionem requiritur; sicut homini debitum est habere manus vel virtutem, quia sine his perfectus esse non potest. Divina autem bonitas nullo exteriori indiget ad sui perfectionem. Non est igitur per modum necessitatis ei debita creaturarum productio.

5° Adhuc, Deus voluntate sua res in esse produxit, ut supra (c. 27) ostensum est. Non est autem necessarium, si Deus suam bonitatem vult esse, quod velit alia a se produci; hujus enim conditionalis antecedens est necessarium, non autem consequens; ostensum est enim (l. I, c. 80) quod Deus ex necessitate vult suam bonitatem esse, non autem ex necessitate vult alia. Igitur non ex necessitate debetur divinæ bonati creaturarum productio.

6° Amplius, Ostensum est (c. 23, 26, 27) quod Deus produxit res in esse non ex necessitate naturæ, neque ex necessitate scientiæ, neque ex necessitate voluntatis, neque justitiæ. Nullo igitur modo necessitatis, divinæ bonitati est debitum quod res in esse producantur.

Potest tamen dici esse sibi debitum per

à raison d'une certaine convenance. Quant à la justice proprement dite, elle demande que la chose soit nécessairement due; car on ne s'acquitte envers quelqu'un, par principe de justice, que parce qu'on lui doit la chose en vertu d'une nécessité qui a sa source dans le droit. Si donc il est faux de dire que Dieu a créé par justice, parce qu'il était redevable à sa créature, on tomberait également dans l'erreur en affirmant que cette obligation de justice existait pour lui, parce qu'il devait la création à sa bonté. Cela s'entend si l'on prend le terme de justice dans son acception rigoureuse; car en lui donnant un sens plus large, on pourrait dire que la création est un acte de justice en ce qu'elle convient à la bonté divine.

Si nous tenons compte de la disposition en vertu de laquelle Dieu a résolu, au moyen de son intelligence et de sa volonté, de donner l'existence aux choses qu'il a faites, la création est un résultat nécessaire de cette disposition divine; car il est impossible que Dieu ayant résolu de faire quelque chose, il ne l'exécute pas ensuite; autrement sa résolution serait ou changeante ou trop faible. Donc sa résolution demande nécessairement d'être accomplie. Cependant cette obligation ne suffit pas pour donner à la création le caractère d'acte de justice rigoureuse, puisqu'on n'y découvre que l'action de Dieu créateur. Or, ce qu'un être fait pour lui-même n'est pas ce que l'on appelle proprement acte de justice, ainsi qu'il résulte du passage du Philosophe que nous venons de citer [note 1]. Donc on ne peut, si l'on veut s'exprimer d'une manière tout-à-fait exacte, dire que Dieu était obligé par justice d'appeler à l'existence tous les êtres, parce qu'il avait résolu par sa science et sa volonté de les créer.

---

modum cujusdam condecentiæ. Justitia autem proprie dicta debitum necessitatis requirit; quod enim ex justitia alicui redditur, ex necessitate juris ei debetur. Sicut igitur creaturarum productio non potest dici fuisse ex debito justitiæ quo Deus creaturæ sit debitor, ita nec ex tali debito justitiæ quo suæ bonitati sit debitor, si justitia proprie accipiatur. Large tamen justitia accepta, potest dici in creatione rerum justitia, in quantum divinam condecet bonitatem.

Si vero divinam dispositionem consideremus, quo modo Deus disposuit suo intellectu et voluntate res in esse producere, sic rerum productio ex necessitate divinæ dispositionis procedit. Non enim potest esse quod Deus aliquid se facturum disposuerit, quod postmodum ipse non faciat; alias ejus dispositio vel esset mutabilis vel infirma. Ejus igitur dispositioni ex necessitate debetur quod impleatur. Sed tamen hoc debitum non sufficit ad rationem justitiæ proprie dictæ in rerum creatione, in qua considerari non potest nisi actio Dei creantis. Ejusdem autem ad seipsum non est justitia proprie dicta, ut patet per Philosophum (Ethic. v, c. 1 et 3). Non igitur proprie dici potest quod Deus ex debito justitiæ res in esse produxit ea ratione quia per scientiam et voluntatem se disposuit producturum.

CHAPITRE XXIX.

Comment on peut trouver une obligation de justice dans la création d'une chose, si l'on compare l'être qui vient en second lieu avec celui qui le précède.

Il est possible qu'en s'attachant à considérer la production de telle créature en particulier, on y découvre une obligation de justice résultant de la comparaison que l'on fera de la créature qui vient la seconde avec celle qui a la priorité : je dis priorité non-seulement de temps, mais d'ordre naturel. Ainsi donc, dans les premiers produits de la puissance divine, nul droit à l'existence; dans les autres, une sorte de droit, mais selon un ordre différent; car si les êtres qui sont les premiers à raison de leur nature ont aussi la priorité quant à l'existence, la nécessité qui existe par rapport aux seconds a son principe dans les premiers. En effet, cette nécessité consiste en ce que, les causes étant posées, elles doivent exercer leur action afin de produire certains effets.

Si, au contraire, les êtres qui sont naturellement les premiers sont postérieurs pour l'existence, c'est l'opposé qui a lieu, et la nécessité pour les premiers dérive des seconds. La médecine, par exemple, doit précéder [l'homme] pour rétablir sa santé. Mais il y a cela de commun dans les deux cas, que l'obligation ou la nécessité d'exister prend sa source dans l'être qui est le premier en vertu de sa nature, et s'applique à celui qui vient naturellement après lui. Pour la nécessité qui

---

CAPUT XXIX.

Qualiter, in productione alicujus creaturæ, potest debitum justitiæ inveniri in comparatione posterioris ad priorem.

Si autem alicujus creaturæ productio consideretur, poterit ibi debitum justitiæ inveniri ex comparatione posterioris creaturæ ad priorem. Dico autem priorem, non solum tempore, sed natura. Sic igitur in primis divinis effectibus producendis debitum non invenitur; in posteriorum vero productione invenitur debitum, ordine tamen diverso. Nam, si illa quæ sunt priora naturaliter sint etiam priora in esse, posteriora ex prioribus debitum trahunt; debitum enim est ut, positis causis, habeant actiones per quas producunt effectus.

Si vero quæ sunt priora naturaliter sint posteriora in esse, tunc e converso priora debitum trahunt a posterioribus; sicut medicinam debitum est præcedere, ad hoc quod sanitas consequatur. Utrobique autem hoc commune exsistit quod debitum sive necessitas sumitur ab eo quod est prius natura, circa id quod est natura posterius. Necessitas autem quæ est a posteriori in esse, licet sit prius natura, non est absoluta necessitas, sed conditionalis; ut, Si hoc debet fieri, necesse est hoc prius esse.

Secundum igitur hanc necessitatem, in

provient de l'être qui est postérieur quant à l'existence, bien qu'il soit le premier par nature, ce n'est pas une nécessité absolue, mais seulement conditionnelle; en sorte que si telle chose doit arriver, il faut nécessairement que telle autre la précède.

En prenant donc la nécessité dans ce sens, il peut y avoir, pour Dieu, obligation de donner l'existence aux créatures, de trois manières :

1° Cette obligation conditionnelle aura d'abord son principe dans l'ensemble de l'univers, qui, pour être parfait, a besoin de chacune de ses parties. Ainsi, par là même que Dieu a voulu faire l'univers tel qu'il est, il s'est vu obligé de créer le soleil, l'eau et toutes les autres substances sans lesquelles cet univers n'existerait pas.

2° L'obligation conditionnelle a pour seconde cause une créature qui a du rapport avec une autre. Si, par exemple, Dieu a voulu l'existence des animaux et des plantes, il a dû faire les corps célestes qui les conservent. Pour la même raison, s'il a voulu que l'homme existe, il lui a fallu créer les plantes, les animaux et d'autres êtres semblables, qui sont nécessaires à l'homme pour atteindre sa perfection, quoiqu'il ait fait tout cela dans le plein exercice de sa volonté.

3° La même obligation conditionnelle peut enfin être prise pour chacune des créatures dans ses parties, ses propriétés et les accidents, de la réunion desquels dépendent, ou son existence, ou sa perfection. En supposant que Dieu voulût faire l'homme, il devait, dans cette hypothèse, réunir en lui l'âme, le corps et les sens, et lui accorder tous les auxiliaires intérieurs et extérieurs destinés à le compléter. Mais en y faisant bien attention, on voit que Dieu n'est obligé à rien, précisément envers sa créature, mais seulement à accomplir sa résolution.

Il y a dans la nature une autre nécessité d'après laquelle on dit

---

creaturarum productione debitum invenitur tripliciter.

Primo modo, ut sumatur conditionale debitum a tota rerum universitate ad quamlibet ejus partem quæ ad perfectionem requiritur universi; si enim tale universum fieri Deus voluit, debitum fuit ut solem et aquam faceret et hujusmodi, sine quibus universum esse non potest.

Secundo, ut sumatur conditionale debitum ex una creatura ad aliam; ut si animalia et plantas Deus esse voluit, debitum fuit ut cœlestia corpora faceret hic, ex quibus conservantur; et, si hominem esse voluit, oportuit facere plantas et animalia et alia hujusmodi, quibus homo indiget ad esse perfectum; quamvis hæc et illa Deus ex mera fecerit voluntate.

Tertio, ut in unaquaque creatura sumatur conditionale debitum ex suis partibus et proprietatibus et accidentibus, ex quibus dependet creatura quantum ad esse vel quantum ad aliquam sui perfectionem; sicut, supposito quod Deus hominem facere vellet, debitum ex hac suppositione fuit ut animam et corpus in eo conjungeret, et sensus et alia hujusmodi adjumenta, tam intrinseca quam extrinseca, ei præberet; in quibus omnibus, si recte attenditur, Deus creaturæ debitor non dicitur, sed suæ dispositioni implendæ.

Inventur autem et alius necessitatis

qu'une chose est nécessaire absolument; et cette nécessité provient des causes qui sont les premières quant à l'existence, et doivent être envisagées comme principes essentiels et causes efficientes ou motrices. Mais cette nécessité ne peut se rencontrer, pour ce qui regarde les causes efficientes, dans la première création; car alors Dieu seul est cause efficiente, puisque c'est à lui seul qu'il appartient de créer [ch. 21]. Or, l'opération par laquelle il crée ne lui est pas imposée par la nécessité de sa nature; mais elle est volontaire [ch. 23], et il n'y a rien de nécessaire dans ce qui est volontaire, à moins que l'on ne suppose que cela est indispensable pour arriver à la fin.

Cependant, s'il s'agit des causes formelles ou matérielles, rien n'empêche qu'il se trouve une nécessité absolue, même dans la première création. De ce que, par exemple, certains corps sont composés des éléments, ils doivent nécessairement être chauds ou froids. De même, si une certaine superficie a la figure triangulaire, il est nécessaire qu'elle ait trois angles équivalents à deux angles droits. Cette nécessité résulte de l'ordre qui rattache l'effet à la cause créée matérielle ou formelle. C'est pourquoi il serait inexact de dire, en ce sens, que Dieu doit quelque chose; mais la nécessité tombe bien plutôt sur la créature.

S'il s'agit seulement de la propagation des êtres, qui se continue lorsqu'il existe déjà une créature qui devient efficiente, cette cause efficiente créée peut être le principe d'une nécessité absolue. Ainsi, le mouvement du soleil a pour conséquence nécessaire un certain changement dans les corps inférieurs.

Après avoir ainsi expliqué en quoi consiste l'obligation dont il vient

---

modus in rerum natura, secundum quod aliquid dicitur necessarium absolute; quæ quidem necessitas dependet ex causis prioribus in esse sicut ex principiis essentialibus et ex causis efficientibus sive moventibus. — Sed iste modus necessitatis in prima rerum creatione locum habere non potest, quantum ad causas efficientes; ibi enim solus Deus causa efficiens fuit, cujus est solius creare, ut supra (c. 21) ostensum est. Ipse autem, non ex necessitate naturæ, sed voluntate, operatur creando, ut supra (c. 23) ostensum est. Ea vero quæ voluntate fiunt necessitatem habere non possunt, nisi ex sola finis suppositione, secundum quam debitum est fini ut ea sint per quæ pervenitur ad finem.

Sed quantum ad causas formales vel materiales, nihil prohibet etiam in prima rerum creatione necessitatem absolutam inveniri; ex hoc enim quod aliqua corpora ex elementis fuerint composita, necessarium fuit ea calida aut frigida esse; et ex hoc quod aliqua superficies producta est triangularis figuræ, necessarium fuit quod tres angulos æquales duobus rectis haberet. Hæc autem necessitas est secundum ordinem effectus ad causam creatam materialem vel formalem; unde, secundum hanc, Deus debitor dici non potest, sed magis in creaturam debitum necessitatis cadit.

In rerum autem propagatione, ubi jam creatura efficiens invenitur, potest esse necessitas absoluta a causa efficiente creata, sicut ex motu solis inferiora corpora necessario immutantur.

Sic igitur, ex prædictis debiti rationibus, justitia naturalis in rebus invenitur et

d'être question, nous trouvons qu'il y a une justice naturelle et dans la création et dans la propagation des êtres. Par conséquent, Dieu a tout fait et gouverne tout selon les règles de la justice et de la raison.

Cette exposition renverse à la fois deux erreurs : celle d'abord qui, posant des limites à la puissance divine, affirme que Dieu ne peut faire que ce qu'il fait, parce qu'il doit agir ainsi ; ensuite, celle qui prétend que tout résulte uniquement de la volonté de Dieu, laquelle termine sans aucune raison que l'on puisse rechercher ou indiquer dans les choses elles-mêmes.

CHAPITRE XXX.

Comment il peut y avoir une nécessité absolue dans les créatures.

Quoique tout dépende de la volonté de Dieu, comme de la cause première, qui, en dehors de l'hypothèse d'un dessein antérieur, agit sans nécessité, il ne faut cependant pas nier, pour cette raison, qu'il y ait une nécessité absolue dans les créatures ; ce qui nous conduirait inévitablement à dire que tous les êtres sont contingents. Ce qui pourrait faire adopter ce sentiment, c'est que ces êtres ne sont pas sortis de leurs causes en vertu d'une nécessité absolue, puisqu'il existe des effets contingents qui procèdent de leur cause sans nécessité.

1° Parmi les êtres créés, il y en a dont l'existence est simplement et absolument nécessaire. En effet, on peut dire simplement et absolument que ces choses sont dans la nécessité d'exister, qui sont dans l'impossibilité de n'exister pas. Dieu a donné l'existence a des choses qui,

---

quantum ad rerum creationem et quantum ad earum propagationem ; et ideo Deus dicitur juste et rationabiliter omnia condidisse et gubernare.

Sic igitur per prædicta excluditur duplex error : eorum scilicet qui divinam potentiam limitantes, dicebant Deum non posse facere nisi quæ facit, quia sic facere debet ; et eorum qui dicunt quod omnia sequuntur simplicem voluntatem, absque aliqua alia ratione vel quærenda in rebus vel assignanda.

CAPUT XXX.

Qualiter in rebus creatis esse potest necessitas absoluta.

Licet autem omnia ex Dei voluntate dependeant sicut ex prima causa, quæ in operando necessitatem non habet nisi ex sui propositi suppositione, non tamen propter hoc absoluta necessitas a rebus excluditur, ut sit necessarium nos fateri omnia contingentia esse ; quod posset alicui videri

à raison de leur nature, peuvent ne pas exister, et cela vient de ce que la matière dont elles sont composées a la puissance de recevoir une autre forme. Donc les êtres immatériels, ou ceux dont la matière répugne à revêtir une autre forme, sont dans l'impossibilité de ne pas exister. Donc leur existence est simplement et absolument nécessaire.

On pourra objecter que l'être sorti du néant tend, autant qu'il est en lui, à rentrer dans le néant, et par conséquent, que toutes les créatures ont la puissance de ne pas exister. Mais il est évident que cette conclusion n'est pas légitime; car si les créatures de Dieu tendent à rentrer dans le néant, c'est de la même manière qu'elles sont sorties du néant, c'est-à-dire à raison de la puissance de l'agent. Donc les créatures n'ont aucune puissance pour ne pas exister; mais le Créateur a la puissance ou de leur donner l'existence, ou de cesser de la leur communiquer, puisqu'il n'est pas poussé à les produire par la nécessité de sa nature, mais qu'il se détermine par sa volonté [ch. 23].

2° Puisque les créatures arrivent à l'existence d'après la volonté divine, elles doivent être telles que Dieu a voulu qu'elles fussent. Or, si Dieu s'est déterminé à les produire par sa volonté, sans y être poussé par la nécessité, cela n'empêche pas qu'il ait voulu rendre nécessaire l'existence de certaines choses et contingente l'existence de certaines autres choses, afin qu'il y ait diversité dans l'ordre qu'il a établi entre elles. Donc rien ne s'oppose à ce que des êtres produits par la volonté divine existent nécessairement.

3° Il entre dans la perfection divine de communiquer sa ressemblance

---

ex hoc quod a causa sua non de necessitate absoluta fluxerunt, quum soleant in rebus esse contingentes effectus qui ex causa sua non de necessitate procedunt.

1° Sunt enim quædam, in rebus creatis, quæ simpliciter et absolute necesse est esse; illas enim res simpliciter et absolute necesse est esse, in quibus non est possibilitas ad non esse. Quædam autem res sic sunt a Deo in esse productæ, ut in earum natura sit potentia ad non esse; quodquidem contingit ex hoc quod materia in eis est in potentia ad aliam formam. Illæ igitur res in quibus non est materia vel (si est) non est possibilis ad aliam formam, non habent potentiam ad non esse; eas igitur simpliciter et absolute necesse est esse.

Si autem dicatur quod ea quæ sunt ex nihilo, quantum est de se, in nihilum tendunt, et sic in omnibus creaturis inest potentia ad non esse, manifestum est hoc non sequi. Dicuntur enim res creatæ a Deo eo modo in nihilum tendere, quo sunt ex nihilo; quodquidem non est nisi secundum potentiam agentis. Sic igitur et rebus creatis non inest potentia ad non esse, sed Creatori inest potentia ut eis det esse vel eis desinat esse influere; quum non ex necessitate naturæ agat ad rerum productionem, sed ex voluntate, ut (c. 23) ostensum est.

2° Item, Ex quo res creatæ ex divina voluntate in esse procedunt, oportet eas tales esse quales Deus eas esse voluit. Per hoc autem quod dicitur Deum produxisse res per voluntatem, non per necessitatem, non tollitur quin voluerit aliquas res esse quæ de necessitate sint et aliquas quæ sint contingenter, ad hoc quod sit in rebus diversitas ordinata. Nihil igitur prohibet res

aux créatures, à la réserve toutefois de ce qui répugne à l'être créé; car un agent parfait doit produire quelque chose qui lui ressemble autant qu'il est possible. Or, il n'y a rien dans l'existence nécessaire qui contredise la notion de l'être créé; car rien n'empêche qu'une chose soit nécessaire, et que cependant elle reconnaisse une cause de sa nécessité, ainsi qu'il arrive pour les conclusions qui se tirent des démonstrations. Donc il n'y a aucune difficulté à ce que certaines choses aient été produites par Dieu, de telle manière que leur existence soit simplement nécessaire. Cela même est un témoignage de plus en faveur de la perfection divine.

4° Plus une chose s'éloigne de l'être qui existe par lui-même, c'est-à-dire de Dieu, et plus elle est près du non-être. Plus au contraire une chose se rapproche de Dieu, et plus elle s'éloigne du non-être. Or, celle qui existe déjà est près du non-être, à raison de la puissance qui est en elle pour ne pas exister. Donc ce qui est très près de Dieu et, par conséquent, très éloigné du non-être, doit se trouver dans de telles conditions, pour que l'ordre des choses soit au complet, qu'il n'y ait pas de puissance pour le non-être. Or, ce qui est dans cet état est absolument nécessaire. Donc certaines créatures existent nécessairement.

Il faut tenir compte de cette observation, qu'en envisageant l'universalité des êtres créés comme émanant du premier principe, on voit bien qu'ils dépendent de la volonté de ce principe et non de la nécessité; car s'il y a quelque nécessité, elle est seulement hypothétique. Mais ces créatures sont, relativement à leurs principes prochains, sou-

---

quasdam, divina voluntate productas, necessarias esse.

3° Adhuc, Ad divinam perfectionem pertinet quod rebus creatis suam similitudinem indiderit, nisi quantum ad illa quæ repugnant ei quod est esse creatum; agentis enim perfecti est producere sibi simile, quantum possibile est. Esse autem necesse simpliciter, non repugnat ad rationem esse creati; nihil enim prohibet aliquid esse necesse, quod tamen suæ necessitatis causam habet, sicut conclusiones demonstrationum. Nihil igitur prohibet quasdam res sic esse productas a Deo ut tamen eas esse sit necesse simpliciter; imo hoc divinæ perfectioni attestatur.

4° Amplius, Quanto aliquid magis distat ab eo quod per seipsum est existens, scilicet Deo, tanto magis propinquum est ad non-esse; quanto autem aliquid est propinquius Deo, tanto magis recedit a non-esse. Quæ autem jam sunt, propinqua sunt ad non esse, per hoc quod habent potentiam ad non-esse. Illa igitur quæ sunt Deo propinquissima, et per hoc a non-esse remotissima, talia esse oportet, ad hoc quod sit ordo rerum completus, ut in eis non sit potentia ad non-esse. Talia autem sunt necessaria absolute. Sic igitur aliqua creata de necessitate habent esse.

Sciendum est itaque quod, si rerum creatarum universitas consideretur prout sunt a primo principio, inveniuntur dependere ex voluntate, non ex necessitate principii, nisi necessitate suppositionis, ut dictum est. Si vero comparentur ad principia proxima, inveniuntur necessitatem habere absolutam; nihil enim prohibet aliqua prin-

mises à une nécessité absolue ; car certains principes peuvent très bien être produits sans nécessité ; mais une fois supposés, il est nécessaire qu'il en résulte tel effet. La mort de l'animal, par exemple, doit arriver en vertu d'une nécessité absolue, parce qu'il est composé d'éléments contraires ; cependant, il n'était pas absolument nécessaire que ces éléments contraires entrassent dans sa composition. Également, Dieu a produit volontairement certaines natures, et depuis qu'elles sont ainsi constituées, il est absolument nécessaire que telle chose survienne ou existe en elles.

La nécessité se rencontre dans les créatures de différentes manières et provient de diverses causes. En effet, par cela seul qu'une chose ne peut être indépendamment de ses principes essentiels, qui sont la matière et la forme, ce qu'il lui convient d'être en vertu de ces mêmes principes essentiels, la nécessité absolue se retrouve infailliblement en toutes choses. Or, la nécessité absolue découle de ces principes, considérés comme principes de l'existence, de trois manières :

1° Elle est une conséquence de l'ordre qui les rattache à l'être [*esse*] de la chose dont ils sont les principes. Parce que la matière, dans ce qui existe réellement, est un être en puissance [et ce qui peut être peut également ne pas être], il résulte nécessairement de la condition de la matière qu'il existe certaines choses sujettes à la corruption. Il en est ainsi, par exemple, de l'animal qui est composé d'éléments contraires, parce que sa matière est susceptible de contrariété. Quant à la forme, prise dans l'être réel, elle est actuelle ; par elle, les choses existent actuellement, et c'est pour cela qu'elle est, pour certains êtres, la raison qui rend leur existence nécessaire. Cela a lieu, ou parce que ces êtres sont des formes qui ne résident pas dans la matière, et par con-

---

cipia non ex necessitate produci ; quibus tamen positis, de necessitate sequitur talis effectus, sicut mors animalis hujus necessitatem absolutam habet, propter hoc quod jam ex contrariis est compositum, quamvis ipsum ex contrariis componi non fuisset necessarium absolute. Similiter autem quod tales rerum naturæ a Deo producerentur, voluntarium fuit ; quod autem eis sic statutis aliquid proveniat vel exsistat, absolutam necessitatem habet.

Diversimode autem ex diversis causis necessitas in rebus creatis est ; nam, quia sine suis essentialibus principiis, quæ sunt materia et forma, res esse non potest quod ex ratione principiorum essentialium rei competit, absolutam necessitatem in omnibus necesse est habere.

Ex his autem principiis, secundum quod sunt essendi principia, tripliciter sumitur necessitas absoluta in rebus.

Uno quidem modo, per ordinem ad esse ejus cujus sunt. Et quia materia, secundum id quod est, est ens in potentia (quod autem potest esse potest etiam et non esse), ex ordine materiæ necessario res aliquæ corruptibiles exsistunt, sicut animal, quod ex contrariis compositum est, quia ejus materia contrariorum est susceptiva. Forma autem, secundum id quod est, actus est, et per eam res actu exsistunt ; unde ex ipsa provenit necessitas ad esse in quibusdam.

séquent, elles n'ont pas la puissance de ne pas exister; mais à raison de leur forme, elles ont la vertu d'exister toujours, comme nous le voyons dans les substances séparées (1); ou bien parce que les formes des choses égalent, par leur perfection, toute la puissance de la matière, en sorte qu'il n'y a plus de puissance pour une autre forme, ni conséquemment pour le non-être. C'est dans cette condition que se trouvent les corps célestes. Pour les choses en qui la forme n'égale pas entièrement la puissance de la matière, cette matière conserve la puissance de recevoir une autre forme. C'est pourquoi leur existence n'est pas nécessaire; mais la vertu d'exister n'est pas pour elles le résultat de la victoire remportée par la forme sur la matière, nous en avons une preuve dans les éléments et les êtres qui en sont composés. En effet, la forme de l'élément ne s'applique pas à la matière autant qu'elle en est capable; car la matière ne reçoit la forme de l'élément qu'en ce qu'elle est soumise à l'un des termes de la contrariété. La forme de ce qui est mélangé atteint la matière à raison de la disposition qui est en elle, en vertu d'un mélange qui se fait selon un mode déterminé. Or, le même sujet doit recevoir les contraires et tous les termes moyens qui résultent du mélange des extrêmes. D'où il suit évidemment que tous les êtres en qui il y a contrariété, ou qui se composent de contraires, sont corruptibles, tandis que ceux d'une nature différente sont perpétuels, à moins qu'ils ne se corrompent par accident. Telles sont les formes non subsistantes, qui n'ont d'existence que parce qu'elles se rencontrent dans la matière.

(1) Les substances séparées dont parle ici saint Thomas, et dont il sera question plusieurs fois encore dans le cours de l'ouvrage, n'ont rien de commun avec la matière ni dans leur essence ni dans leur mode d'existence; elles sont isolées des corps, spirituelles, intelligentes et intelligibles en elles-mêmes.

Quod contingit, vel quia res illæ sunt formæ non in materia, et sic non est in eis potentia ad non-esse, sed per suam formam semper sunt in virtute essendi, sicut est in substantiis separatis; vel quia formæ rerum sua perfectione adæquant totam potentiam materiæ, ut sic non remaneat potentia ad aliam formam nec per consequens ad non-esse, sicut est in corporibus cœlestibus. In quibus vero forma non complet totam materiæ potentiam, remanet adhuc materia in potentia ad aliam formam; et ideo non est in eis necessitas essendi; sed virtus essendi consequitur in eis victoriam formæ super materiam, ut patet in elementis et elementatis; forma enim elementi non attingit materiam secundum totum ejus posse, non enim fit susceptiva formæ elementi unius nisi per hoc quod subjicitur alteri parti contrarietatis: forma vero mixti attingit materiam, secundum quod disponitur per determinatum modum mixtionis. Idem autem subjectum oportet esse contrariorum et mediorum omnium quæ sunt ex commixtione extremorum. Unde manifestum est quod omnia quæ vel contrarium habent vel ex contrariis sunt, corruptibilia sunt, quæ autem hujusmodi non sunt, sempiterna sunt nisi per accidens corrumpantur; sicut formæ quæ non subsistunt, sed esse earum est per hoc quod insunt materiæ.

Alio modo ex principiis essentialibus est

2° La nécessité absolue provient, en second lieu, de l'ordre qui existe entre les principes essentiels et les parties de la matière ou de la forme, s'il arrive en certains cas que ces principes ne soient pas simples. En effet, la matière propre de l'homme étant un corps mélangé, d'une certaine complexion et organisé, tout homme doit, en vertu d'une absolue nécessité, avoir en lui chacun des éléments, des humeurs et des organes principaux. Pareillement, si l'homme est un animal raisonnable et mortel et que ce soit là sa nature ou sa forme (2), il est nécessairement un animal raisonnable.

3° Enfin, la nécessité absolue a pour cause l'ordre établi entre les principes essentiels et les propriétés qui dérivent de la matière et de la forme. Une scie, par exemple, étant faite d'acier, est nécessairement dure. L'homme doit être capable de science. Quant à le nécessité qui provient de la part de l'agent, on la considère et par rapport à l'action elle-même et par rapport à l'effet qui s'ensuit. Si on l'envisage sous le premier point de vue, elle ressemble à la nécessité de l'accident qui dérive des principes formels. En effet, de même que les autres accidents procèdent de la nécessité des principes essentiels, ainsi l'action est produite par la nécessité de la forme en vertu de laquelle l'agent a une existence actuelle ; car il n'agit que parce qu'il est en acte.

Il y a pourtant une différence entre l'action qui demeure dans l'agent, comme connaître et vouloir, et l'action qui passe dans un être distinct de lui, comme celle d'échauffer. Pour ce qui regarde le pre-

(2) Il ne s'agit pas ici de la *forme* prise dans son acception ordinaire, mais de l'essence même de l'homme. Saint Thomas prouvera plus loin que l'âme humaine est la forme de l'homme, c'est-à dire un principe essentiel qui détermine son espèce.

---

in rebus absoluta necessitas, per ordinem ad partes materiæ vel formæ, si contingit hujusmodi principia in aliquibus non simplicia esse. Quia enim materia propria hominis est corpus commixtum et complexionatum et organizatum, necessarium est absolute hominem quodlibet elementorum et humorum et organorum principalium in se habere. Similiter, si homo est animal rationale et mortale, et hæc est natura vel forma hominis, necessarium est ipsum et animal rationale esse.

Tertio vero est in rebus necessitas absoluta, per ordinem principiorum essentialium ad proprietates consequentes materiam et formam ; sicut necesse est serram, quia ex ferro est, duram esse, et hominem disciplinæ perceptibilem esse. Necessitas vero agentis consideratur et quantum ad ipsum agere, et quantum ad effectum consequentem. — Prima autem necessitatis consideratio similis est necessitati accidentis, quam habet ex principiis formalibus. Sicut enim alia accidentia ex necessitate principiorum essentialium procedunt, ita et actio ex necessitate formæ per quam agens est actu ; sic enim agit ut actu est.

Differenter tamen hoc accidit in actione quæ in ipso agente manet, sicut intelligere et velle, et in actione quæ in alterum transit, sicut calefacere. Nam in primo genere actionis, sequitur ex forma, per quam agens

mier genre d'action, sa nécessité est une conséquence de la forme, au moyen de laquelle l'agent existe actuellement ; car il n'est besoin, pour qu'elle se produise, de rien d'intrinsèque qui en devienne le terme. Ainsi, chaque sens entrant en acte, au moyen de l'espèce sensible, l'action de sentir se produit nécessairement, et il en est de même de l'intelligence qui arrive à l'acte au moyen de l'espèce intelligible.

Dans le second genre d'action, sa nécessité résulte de la forme en tant qu'elle regarde la vertu d'agir. Par exemple, de ce que le feu est chaud, il a nécessairement la vertu d'échauffer. Il n'est cependant pas nécessaire qu'il échauffe, parce qu'il peut en être empêché par quelque obstacle extrinsèque. Il importe peu, pour cette question, qu'il y ait un agent unique, capable, à raison de sa forme, de produire seul l'action, ou bien qu'il faille réunir plusieurs agents pour la même action, comme feraient plusieurs personnes qui tireraient ensemble un bateau ; car ils ne composent qu'un seul agent qui entre en acte, à cause de leur concours à une même action.

La nécessité produite dans l'effet ou le mobile, par la cause qui agit ou imprime le mouvement, ne dépend pas uniquement de l'action de cette cause, mais encore de la condition du mobile et de l'être qui reçoit l'action de l'agent. Car, ou cet être est complétement privé de la puissance de recevoir l'effet d'une telle action, comme la laine, que l'on ne saurait employer pour en faire la proue d'un navire ; ou bien cette puissance est entravée par des agents contraires, ou par des dispositions ou formes opposées inhérentes au mobile, et qui font obstacle au moteur. D'où il suit que la vertu de l'agent ne peut produire son action ; ainsi, le fer ne se fond pas si la chaleur est peu intense.

Il faut donc, pour que l'effet suive réellement, qu'il y ait dans l'être

---

fit in actu, necessitas actionis ipsius; quia ad ejus esse nihil extrinsecum requiritur in quod actio terminetur. Quum enim sensus fuerit factus in actu per speciem sensibilem, necesse est ipsum sentire; et similiter, quum intellectus est in actu per speciem intelligibilem.

In secundo autem genere actionis, sequitur ex forma necessitas actionis, quantum ad virtutem agendi; si enim ignis est calidus, necessarium est ipsum habere virtutem calefaciendi; tamen non necesse est ipsum calefacere, eo quod ab extrinseco impediri potest. Nec ad propositum differt utrum agens sit unus tantum ad actionem sufficiens per suam formam, vel oporteat multos agentes ad unam actionem agendam congregari, sicut multi homines ad trahendam navim; nam omnes sunt ut unus agens, qui fit actu per adunationem eorum ad actionem unam.

Necessitas autem quæ est a causa agente vel movente in effectu vel moto, non tantum dependet a causa agente, sed etiam a conditione ipsius moti et recipientis actionem agentis, cui vel nullo modo inest potentia ad recipiendum talis actionis effectum, sicut lanæ ut ex ea fiat prora, vel est potentia impedita per contraria agentia vel per contrarias dispositiones inhærentes mobili aut formas, motore impedito, quo impeditur virtus agentis in agendo, sicut ferrum non liquefit a debili calido.

Oportet igitur, ad hoc quod sequatur

passif la puissance de recevoir quelque chose, et que l'agent soit victorieux du sujet, afin de pouvoir changer sa disposition actuelle en une autre contraire ; et si l'effet qui résulte, dans l'être passif, de la victoire remportée sur lui par l'agent, est contraire à sa disposition naturelle, il y aura nécessité de coaction, comme il arrive lorsqu'on lance une pierre en haut ; si au contraire, il n'y a rien d'opposé, dans cet effet, à la disposition naturelle du sujet, il n'y aura plus nécessité de coaction, mais simplement nécessité d'ordre naturel. Il en est ainsi du mouvement du ciel, qui est imprimé par le premier agent qui lui est extrinsèque ; il ne contrarie cependant pas la disposition naturelle du mobile et, par conséquent, il n'est pas violent, mais selon la nature. Il en est de même du changement produit dans les corps inférieurs par les corps célestes ; car il y a dans les premiers une inclination naturelle qui les dispose à recevoir l'impression des autres. Il faut dire la même chose encore de la génération des éléments. En effet, la forme qu'ils doivent revêtir en vertu de cette génération ne contrarie pas la matière première qui est le sujet de la génération, bien que cette forme soit contraire à celle dont elle doit être dépouillée ; car la matière n'est pas le sujet de la génération, tandis qu'elle existe sous une forme opposée.

Il est donc évident, pour toutes ces raisons, que la nécessité qui se rencontre dans la cause qui agit dépend uniquement, en certains cas, de la disposition de l'agent, et dans d'autres, tout à la fois de la disposition de l'agent et de celle de l'être passif. Si donc la disposition qui amène nécessairement tel effet est nécessaire et absolue dans l'agent et le sujet, la nécessité sera également absolue dans la cause agissante.

---

effectus, quod in passo sit potentia ad recipiendum, et in agente sit victoria supra passum, ut possit ipsum transmutare ad contrariam dispositionem. Et si quidem effectus consequens in passum ex victoria agentis supra ipsum fuerit contrarius naturali dispositioni patientis, erit necessitas violentiæ, sicut quum lapis projicitur sursum ; si vero non fuerit contrarius naturali dispositioni ipsius subjecti, non erit necessitas violentiæ, sed ordinis naturalis, sicut est in motu cœli, qui est a primo agente extrinseco, non tamen est contra naturalem dispositionem mobilis, et ideo non est motus violentus, sed naturalis. Similiter est in alteratione corporum inferiorum a corporibus cœlestibus ; nam naturalis inclinatio est in corporibus inferioribus ad recipiendam impressionem corporum superiorum. Sic etiam est in generatione elementorum ; nam forma inducenda per generationem non est contraria primæ materiæ quæ est generationis subjectum, licet sit contraria formæ abjiciendæ ; non enim materia, sub forma contraria exsistens, est generationis subjectum.

Ex prædictis igitur patet quod necessitas quæ est in causa agente, in quibusdam dependet ex dispositione agentis tantum, in quibusdam vero ex dispositione agentis et patientis. Si igitur talis dispositio, secundum quam de necessitate sequitur effectus, fuerit necessaria et absoluta in agente et patiente, erit necessitas absoluta in causa agente, sicut in his quæ agunt ex necessitate et semper. Si autem non fuerit absolute necessaria, sed

Et c'est dans cette condition que se trouvent les êtres qui sont nécessairement et toujours en action. Si elle n'est pas absolument nécessaire, mais qu'il soit possible de l'éloigner, il y aura nécessité dans la cause active, seulement dans l'hypothèse que la disposition voulue pour l'action existera des deux côtés. Nous avons pour exemples les êtres dont l'opération est quelquefois entravée, parce que la force leur fait défaut ou qu'ils sont soumis à une violence contraire. C'est pourquoi ils n'agissent pas toujours par nécessité, mais dans la plupart des cas.

La nécessité peut ressortir de la cause finale en deux manières :

1° Si elle est tout d'abord dans l'intention de l'agent, et sous ce rapport, la nécessité provient de la même manière de la fin et de l'agent ; car l'agent exerce son action parce qu'il tend à sa fin, et cela est vrai aussi bien pour ce qui se fait naturellement que volontairement. Dans les choses naturelles, l'agent recherche sa fin à raison de sa propre forme, qui fait que telle fin lui convient. D'où il vient que toute chose naturelle doit tendre à sa fin d'une manière déterminée par la vertu de sa forme ; ainsi, un corps pesant tend vers son centre en proportion de sa pesanteur. Mais quand une chose se fait volontairement, la volonté n'incline à l'action qu'à cause de la fin qu'elle a en vue, quoiqu'elle ne soit pas toujours portée à faire uniquement telles ou telles choses qui se rapportent à la fin, quand elle peut atteindre cette fin non-seulement par tels ou tels moyens, mais de plusieurs manières.

2° La nécessité vient encore de la fin, selon qu'elle est postérieure pour l'existence ; et cette nécessité n'est pas absolue, mais conditionnelle. Il est nécessaire, par exemple, que la scie soit d'acier, si l'on veut qu'elle remplisse l'office qui lui est propre.

---

possibilis removeri, non erit necessitas ex causa agente, nisi ex suppositione dispositionis utriusque debitæ ad agendum ; sicut in his quæ impediuntur interdum in sua operatione vel propter defectum virtutis vel propter violentiam alicujus contrarii ; unde non agunt semper ex necessitate, sed ut in pluribus.

Ex causa autem finali sequitur in rebus necessitas dupliciter.

Uno quidem modo, prout est primum in intentione agentis ; et quantum ad hoc, eodem modo est necessitas ex fine et ab agente ; agens enim in tantum agit in quantum finem intendit, tam in naturalibus quam in voluntariis. In rebus autem naturalibus intentio finis competit agenti secundum suam formam, per quam finis est sibi conveniens ; unde oportet quod, secundum virtutem formæ, tendat res naturalis in finem, sicut grave, secundum mensuram gravitatis, tendit ad medium. In rebus autem voluntariis, tantum voluntas inclinat ad agendum propter finem quem intendit ; licet non semper tantum inclinetur ad agendum hæc vel illa quæ sunt propter finem quem appetit, quando finis non solum per hæc vel illa haberi potest, sed pluribus modis.

Alio vero modo est ex fine necessitas, secundum quod est posterius in esse ; et hæc necessitas non est absoluta, sed condi-

CHAPITRE XXXI.

Il n'est pas nécessaire que les créatures aient existé dès l'éternité.

Les questions qui précèdent demandent que nous prouvions qu'il n'est nullement nécessaire que les créatures aient existé de toute éternité. En effet :

1° Si toutes les créatures prises dans leur universalité, ou quelqu'une seulement d'entre elles, existent nécessairement, cette nécessité provient ou de la créature même, ou d'un autre être. Or, une créature ne peut avoir cette nécessité en elle-même ; car nous avons démontré [ch. 15] que tout ce qui existe doit procéder d'un premier être. Ce qui n'a pas l'existence de soi-même ne peut pas non plus exister nécessairement de soi-même, parce qu'il est impossible que ce qui a une existence nécessaire n'existe pas. Ainsi donc l'être qui trouve en lui-même le principe d'une existence nécessaire est également, par lui-même, dans l'impossibilité de se trouver à l'état du non-être, et par conséquent, il n'est pas un non-être, mais un être réel.

Si cette nécessité de la créature se tire d'un autre être, elle doit venir d'une cause extrinsèque, parce que tout ce qui est intrinsèque à la créature a reçu l'existence d'un autre. Or, la cause extrinsèque est un principe efficient ou une fin. Il résulte de la cause efficiente que l'effet existe nécessairement, parce que l'action de l'agent est nécessaire ; car c'est par l'action de l'agent que l'effet dépend de la cause

---

tionata; sicut dicimus necesse fore ut serra sit ferrea, si debeat habere serræ opus.

CAPUT XXXI.

Quod non est necessarium creaturas fuisse ab æterno.

Ex præmissis autem restat ostendere quod non est necessarium res creatas ab æterno fuisse.

1° Si enim universitatem creaturarum vel quamcumque unam creaturam necesse est esse, oportet quod necessitatem istam habeat ex se vel ex alio. Ex se quidem eam habere non potest. Ostensum est enim supra (c. 15) quod omne ens oportet esse a primo ente. Quod autem non habet esse a se, impossibile est quod necessitatem essendi a se habeat; quia quod necesse est esse, impossibile est non esse; et sic quod de se habet quod sit necesse esse, de se habet quod non possit esse non-ens, et per consequens quod non sit non-ens, et ita quod sit ens.

Si autem hæc necessitas creaturæ est ab alio, oportet quod sit ab aliqua causa quæ sit extrinseca; quia, quidquid accipiatur intrinsecum creaturæ, habet esse ab alio. Causa autem extrinseca est vel efficiens vel finis. Ex efficiente vero sequitur quod effectum necesse sit esse, per hoc quod agentem necesse est agere; per actionem enim agen-

efficiente. Si donc l'agent n'est pas nécessité à agir pour produire son effet, cet effet ne sera pas absolument nécessaire. Or, l'action de Dieu, par laquelle il produit les créatures, ne lui est imposée par aucune nécessité [ch. 23]. Donc l'existence de la créature n'est pas nécessaire d'une nécessité qui dépend de la cause efficiente, ni, pour la même raison, d'une nécessité qui tire son origine de la cause finale. En effet, la chose qui existe pour une fin ne tire sa nécessité de la fin qu'autant que cette fin peut ou ne peut pas exister sans elle : par exemple, il est impossible d'entretenir la vie sans prendre de nourriture; ou bien parce que la fin ne pourrait pas se réaliser sans elle d'une manière aussi parfaite, comme il arriverait si l'on entreprenait un voyage sans le secours d'un cheval.

Or, la fin que se propose la volonté divine, de qui toutes choses ont reçu l'existence, ne peut être que sa bonté [liv. I, ch. 75]. Et cette bonté ne dépend des créatures, ni quant à son être, puisqu'elle existe nécessairement par elle-même, ni quant à la perfection de son être ; car elle est absolument parfaite, si on la considère en elle-même [liv. I, ch. 13, 28]. Donc la créature n'existe pas en vertu d'une absolue nécessité ; donc il n'est pas nécessaire d'admettre qu'elle a toujours existé.

2° Ce qui résulte de la volonté n'est pas absolument nécessaire, à moins que la volonté ne soit nécessitée à vouloir telle chose. Or, Dieu a donné l'existence aux créatures, non en vertu de la nécessité de sa nature, mais par sa volonté [ch. 23]. Il ne veut pas non plus nécessairement l'existence des créatures [liv. I, ch. 81]. Donc les créatures ne sont pas absolument nécessaires ; donc, par conséquent, il n'est pas nécessaire qu'elles aient toujours été.

---

tis effectus a causa efficiente dependet. Si igitur agentem non necesse sit agere ad productionem effectus, nec effectum necesse est esse absolute. Deus autem non agit ex aliqua necessitate ad creaturarum productionem, ut supra (c. 23) ostensum est. Non est igitur absolute necesse creaturam esse, necessitate dependente a causa efficiente. Similiter, nec necessitate dependente a causa finali. Ea enim quæ sunt ad finem, necessitatem a fine non recipiunt, nisi secundum quod finis sine eis vel non potest esse, sicut conservatio vitæ sine cibo, vel non ita bene esse, sicut iter sine equo. Finis autem divinæ voluntatis, ex qua res in esse processerunt, non potest aliud esse quam sua bonitas, ut ostensum est (l. I, c. 75); quæ quidem a creaturis non dependet nec quantum ad esse, quum sit per se necesse esse, nec quantum ad bene esse, quum sit secundum se perfecta simpliciter; quæ omnia supra (c. 13 et 28) ostensa sunt. Non est igitur creaturam esse absolute necessarium; nec igitur necessarium est ponere creaturam semper fuisse.

2° Adhuc, Quod est ex voluntate non est absolute necessarium, nisi forte quando voluntatem hoc velle est necessarium. Deus autem, non per necessitatem naturæ, sed per voluntatem, producit creaturas in esse, ut probatum est (c. 23); nec necessitate vult creaturas esse, ut ostensum est (l. I, c. 81). Non igitur est absolute necessarium

3° Nous avons démontré [ch. 23] que Dieu n'agit pas au moyen d'une action extérieure qui sorte de lui, en quelque manière, pour se terminer à la créature, comme l'échauffement sort du feu et se termine au bois; mais vouloir pour lui, c'est agir, et toute chose existe de la manière dont Dieu veut qu'elle soit. Or, il n'est pas nécessaire que Dieu veuille que la créature ait toujours été, puisqu'il ne veut pas même nécessairement qu'il existe quelque créature [liv. I, ch. 81]. Donc il n'est pas nécessaire que la créature ait toujours existé.

4° L'agent volontaire ne produit rien par nécessité, si ce n'est en ce sens, qu'il y a pour lui quelque obligation. Or, il n'y a pour Dieu aucune obligation de créer, si l'on considère absolument la production de la création tout entière [ch. 28]. Donc Dieu ne crée pas nécessairement; donc il n'y a pas nécessité, parce qu'il est éternel, qu'il ait créé de toute éternité.

5° Il n'existe, dans les êtres créés, aucune nécessité, à raison de l'ordre où ils sont par rapport au premier principe, qui existe nécessairement par lui-même et qui est Dieu, mais seulement relativement à d'autres causes qui ne sont pas nécessaires par elles-mêmes : c'est ce que nous avons prouvé [ch. 29 et 30]. Or, la nécessité de l'ordre qui rattache un être à un autre être, lequel n'est pas nécessairement par lui-même, ne force pas le premier à avoir toujours existé. Par exemple, si tel animal court, il faut nécessairement qu'il se meuve; cependant, il n'est nullement nécessaire qu'il ait toujours été en mouvement, parce que l'acte de courir n'est pas nécessaire par lui-même. Donc rien n'impose à la créature la nécessité d'avoir toujours existé.

---

creaturas esse, neque ergo necessarium est eas semper fuisse.

3° Amplius, Ostensum est supra (c. 23) quod Deus non agit aliqua actione quæ sit extra ipsum quasi ab ipso exiens et in creaturam terminata, sicut calefactio exit ab igne et terminatur in ligna; sed ejus velle est ejus agere; et hoc modo sunt res secundum quod Deus vult eas esse. Sed necessarium non est quod Deus velit creaturam semper fuisse, quum etiam non sit necessarium Deum velle quod creatura sit omnino, ut ostensum est (l. I, c. 81). Non igitur est necessarium quod creatura semper fuerit.

4° Item, Ab agente per voluntatem non procedit aliquid ex necessitate nisi per rationem alicujus debiti. Ex nullo autem debito Deus creaturam producit, si absolute universalis creaturæ productio consideretur, ut supra (c. 28) ostensum est. Non igitur ex necessitate Deus creaturam producit. Nec igitur necessarium est, si Deus sempiternus sit, quod creaturam ab æterno produxerit.

5° Præterea, Ostensum est supra (c. 29-30) quod absoluta necessitas in rebus creatis non est per ordinem ad primum principium quod per se necesse est esse, scilicet Deum, sed per ordinem ad alias causas quæ non sunt per se necessariæ causæ. Necessitas autem ordinis ad id quod non est per se necesse esse, non cogit aliquid semper fuisse; sequitur enim, si aliquid currit,

CHAPITRE XXXII.

Raisons apportées par ceux qui admettent l'éternité du monde et qui sont prises en Dieu lui-même.

Beaucoup d'auteurs ayant prétendu et essayé de prouver que l'existence du monde est éternelle et nécessaire (1), il nous reste à donner les raisons sur lesquelles ils s'appuient, afin de faire voir que l'éternité du monde ne s'en déduit pas nécessairement.

Nous exposerons d'abord les raisons prises en Dieu lui-même, en-

(1) Du nombre de ces auteurs est Aristote, qui pose ainsi la question au commencement du huitième livre de sa *Physique*, d'où sont tirés les arguments qui remplissent les trois chapitres suivants : — A tortus ne aliquando est motus, anteaque non erat, rursusque adeo corrumpitur, ut nihil penitus moveatur : an neque factus est, neque corrumpitur, sed semper erat, et semper erit? Atque hoc hisce, quæ sunt immortale, ac incessabile inest, quasi sit vita quædam iis universis, quæ natura constant. Motum igitur omnes inquiunt esse, qui de natura aliquid dicunt : tum quia mundum faciunt, tum quia contemplatio ipsis omnis est de generatione corruptioneve, quam impossibile est esse si non sit motus, verum qui mundos infinitos esse, et alios ipsorum fieri, alios corrumpi dicunt, ii motum inquiunt semper esse; sint enim generationes et corruptiones ipsorum cum motu, necesse est. Qui vero mundum aut unum, et semper eumdem esse dicunt, aut unum quidem, sed non semper, ii de motu quoque similiter opinantur. Si igitur contingit aliquando nihil moveri dupliciter id accidere necesse est. Aut enim ut Anaxagoras censet. Dicit enim, cum omnia simul essent atque quiescerent tempore infinito, mentem movisse ac segregasse. Aut ut Empedocles dicit, interdum res moveri, interdum quiescere. Moveri quidem, cum aut unum ex multis concordia, aut ex uno multa discordia facit; quiescere vero in hisce vero temporibus, quæ inter hæc media cadunt. Dicit enim hoc modo :

> Nam quo de multis nasci consueverit unum,
> Atque iterum ex uno generato plura renasci,
> Hoc fiunt, fixumque sibi non permanet ævum.
> At quo mutantur nunquam cessante recursu,
> Hoc sic perpetuo stabilem versantur in orbem.

. . . . . De tempore, universi, præter unum, consentire videntur. Omnes enim tempus inquiunt ingenitum esse... Plato vero solus, ipsum ortum esse ait : etenim una cum cœlo dicit ipsum ortum fuisse, cœlumque factum asserit esse, etc., etc.

---

quod moveatur; non tamen necesse est quod semper motum fuerit, quia ipsum currere non est per se necessarium. Nihil ergo cogit creaturas semper fuisse.

CAPUT XXXII.

Rationes probare volentium æternitatem mundi, ex parte Dei acceptæ.

Sed quia multorum positio fuit quod mundus semper et ex necessitate fuerit ex hoc demonstrare conati sunt, restat rationes eorum ponere, ut ostendatur quod non de necessitate concludunt mundi sempiternitatem.

Primo autem ponentur rationes quæ sumuntur ex parte Dei;

Secundo, quæ sumuntur ex parte creaturæ (infra, c. 33);

Tertio, quæ sumuntur a modo factionis rerum, secundum quem ponuntur de novo incipere esse (c. 34).

suite celles qui sont tirées de la créature [ch. 33], et en troisième lieu celles que l'on prend dans la manière dont les choses ont été faites et d'après laquelle on veut qu'elles recommencent à exister [ch. 34].

Voici les arguments pris en Dieu lui-même, à l'aide desquels on essaie d'établir l'éternité du monde :

1° Tout agent qui n'agit pas toujours entre en mouvement, ou par lui-même, ou par accident : d'abord par lui-même, comme le feu qui, ne brûlant pas continuellement, recommence à brûler, ou parce qu'on l'allume une seconde fois, ou bien parce qu'on le transporte pour le rapprocher du combustible; ensuite par accident, de même que le moteur de l'animal recommence à le mouvoir en produisant à son égard un nouveau mouvement, qui a son principe, ou à l'intérieur, ainsi que cela arrive pour l'animal qui, sortant de son sommeil après avoir achevé de digérer ses aliments, commence à se remuer; ou à l'extérieur, savoir quand il survient quelques actions nouvelles qui inclinent à recommencer une certaine action particulière. Or, Dieu ne se meut, ni par lui-même, ni par accident [liv. I, ch. 13]. Donc il agit toujours de la même manière. Les créatures ont l'existence et subsistent en vertu de son action. Donc elles ont toujours été.

2° L'effet procède de la cause qui agit par le moyen de son action propre. Or, l'action de Dieu est éternelle; autrement d'agissant en puissance, il deviendrait agissant en acte, et par conséquent, il serait nécessairement déterminé à l'acte par un autre agent actuel antérieur; ce qui est impossible. Donc les êtres créés par Dieu ont existé éternellement.

3° Dès lors que l'on suppose une cause et qu'elle est suffisante, il

---

Ex parte autem Dei, ad æternitatem mundi ostendendam, sumuntur rationes hujusmodi.

1° Omne agens quod non semper agit movetur per se vel per accidens : per se quidem, sicut ignis, qui non semper comburebat, incipit comburere, vel quia de novo accenditur, vel quia de novo transfertur ut sit propinquum combustibili; per accidens autem, sicut motor animalis incipit de novo movere animal, aliquo novo motu facto circa ipsum, vel ex interiori, sicut quum animal expergiscitur, digestione completa, et incipit moveri, vel ab exteriori, sicut quum de novo veniunt actiones inducentes ad aliquam actionem de novo inchoandam. Deus autem non movetur neque per se neque per accidens, ut probatum est (l. I, c. 13). Deus igitur semper eodem modo agit. Ex sua autem actione res creatæ in esse consistunt. Semper igitur creaturæ fuerunt.

2° Adhuc, Effectus procedit a causa agente per actionem ejus. Sed actio Dei est æterna; alias fieret, de potentia agente, actu agens, et oporteret quod reduceretur in actum ab aliquo priori agente actu, quod est impossibile. Ergo res a Deo creatæ ab æterno fuerunt.

3° Amplius, Posita causa sufficienti, necesse est effectum poni. Si enim adhuc, posita causa, non necesse est effectum poni,

est nécessaire de supposer l'effet; car si l'on ne suppose pas nécessairement l'effet lorsque la cause est supposée, cette cause existant, l'effet pourra indifféremment exister ou n'exister pas, et si l'effet suit la cause, ce sera seulement une simple possibilité. Or, ce qui est possible ne saurait parvenir à l'acte sans y être amené par un autre être. Il faudra donc admettre une certaine cause ayant pour fin de rendre l'effet actuel; ce qui équivaut à dire que la première cause n'était pas suffisante. Or, Dieu est une cause qui suffit à produire les créatures : autrement il ne mériterait pas le nom de cause; mais plutôt il serait en puissance pour devenir cause, puisqu'il ne passerait à cet état qu'en lui adjoignant un autre être : conséquence dont l'impossibilité est évidente. Il semble donc nécessaire que Dieu existant de toute éternité, la créature soit aussi éternelle.

4° L'être qui agit par sa volonté, ne tarde à réaliser le dessein qu'il a formé que parce qu'il attend, pour l'avenir, quelque chose qui n'est pas encore arrivé; et quelquefois cette chose est dans l'agent lui-même, comme, par exemple, quand il attend que sa puissance soit assez grande pour agir, ou que l'obstacle qui entravait son action ait disparu. Cela peut exister aussi en dehors de l'agent : ainsi, on diffère une action jusqu'à ce que la personne devant qui on doit la faire soit présente, ou bien qu'il se rencontre un circonstance favorable qui ne s'est pas encore offerte. En effet, si la volonté est complète, la puissance exécute aussitôt ses ordres, toutes les fois qu'il n'y a aucun défaut dans l'agent; par exemple, dès que la volonté commande, chaque membre se meut, à moins que la puissance motrice qui accomplit ce mouvement ne soit défectueuse. Il est donc évident que si quelqu'un veut faire une chose, et qu'elle ne se fasse pas immédiatement, c'est nécessairement,

---

possibile igitur erit, causa posita, effectum esse et non esse; consecutio igitur effectus ad causam erit possibilis tantum; quod autem est possibile, indiget aliquo quo reducatur in actum; oportebit igitur ponere aliquam esse causam qua fiat ut effectus reducatur in actum, et sic prima causa non erat sufficiens. Sed Deus est causa sufficiens productionis creaturarum; alias non esset causa, sed magis in potentia se ad causam haberet; aliquo enim addito, fieret causa; quod patet esse impossibile. Videtur igitur necessarium quod, quum Deus ab æterno fuerit, creatura etiam fuerit ab æterno.

4° Item, Agens per voluntatem, non retardat suum propositum exsequi de aliquo faciendo, nisi propter aliquid in futurum exspectatum quod nondum adest. Et hoc quandoque est in ipso agente, sicut quum exspectatur perfectio virtutis ad agendum aut sublatio alicujus impedientis virtutem; quandoque vero est extra agentem, sicut quum exspectatur præsentia alicujus coram quo actio fiat, vel saltem quum exspectatur præsentia alicujus temporis opportuni quod nondum adest. Si enim voluntas sit completa, statim potentia exsequitur, nisi sit defectus in ipsa; sicut ad imperium voluntatis statim sequitur motus membri, nisi sit defectus potentiæ motivæ exsequentis motum; et per hoc patet quod, quum aliquis vult aliquid facere et non statim fiat, oportet quod vel hoc sit propter defectum potentiæ, qui exspectatur removendus, vel quia vo-

ou à cause d'un défaut de puissance, dont l'agent attend l'éloignement, ou parce que la volonté n'est pas encore complète pour faire la chose dont il s'agit. La volonté est complète quand elle veut faire telle chose absolument et en toutes manières. Elle est incomplète, au contraire, lorsque quelqu'un ne veut pas faire telle chose absolument, mais sous une condition qui n'existe pas encore, ou bien en exigeant l'éloignement d'un obstacle actuel. Or, il est certain que Dieu a voulu éternellement l'existence de tout être dont il veut l'existence actuelle; car il ne peut survenir en lui aucun mouvement nouveau de la volonté. Sa puissance ne souffre également ni défaut ni empêchement, et il serait absurde de dire qu'il a attendu quelque chose pour produire toute la création, puisque rien n'est incréé que lui seul [ch. 6 et 15]. Donc il a donné de toute éternité l'existence aux créatures.

5° L'être qui agit par son intelligence ne choisit une chose, de préférence à une autre, qu'à raison d'une certaine prééminence de la première sur la seconde. Or, il ne peut y avoir de prééminence là où il ne se rencontre aucune différence. Donc on ne peut préférer l'une à l'autre deux choses qui ne diffèrent entre elles sous aucun rapport, et, par conséquent, l'agent qui est indifféremment disposé envers toutes les deux ne sera pas plus capable d'action que la matière; car on doit assimiler une telle puissance à celle de la matière. Or, il est impossible d'établir une différence entre le non-être et le non-être. Donc il n'y a pas de non-être qui soit préférable à un autre. Il n'y a en dehors de l'universalité des êtres que la seule éternité de Dieu. Or, on ne peut indiquer dans le néant des moments différents; en sorte que certaines choses doivent se faire plutôt à un instant qu'à un autre. Il n'y en a pas non plus dans

---

luntas non est completa ad hoc faciendum. Dico autem complementum voluntatis esse, quando vult hoc absolute facere omnibus modis; voluntas autem incompleta est, quando aliquis non vult facere hoc absolute, sed exsistente aliqua conditione quæ nondum adest, vel nisi subtracto impedimento quod adest. Constat autem quod quidquid Deus nunc vult quod sit, ab æterno voluit quod sit; non enim novus motus voluntatis ei advenire potest, nec aliquis defectus vel impedimentum potentiæ ejus adesse potuit, vel aliquid aliud exspectari potuit ad universalis creaturæ productionem, quum nihil aliud sit increatum nisi Ipse solus, ut supra (c. 6 et 15) ostensum est. Necessarium igitur videtur quod ab æterno creaturam in esse produxerit.

5° Præterea, Agens per intellectum non præeligit unum alteri nisi propter præeminentiam unius ad alterum. Sed ubi nulla est differentia, non potest esse præeminentia. Ubi igitur nulla est differentia, non fit præelectio unius ad alterum; et propter hoc, ab agente ad utrumlibet se habente æqualiter nulla erit actio, sicut nec a materia; talis enim potentia assimilatur potentiæ materiæ. Non-entis autem ad non-ens nulla potest esse differentia. Unum igitur non-ens non est alteri præeligibile. Sed præter totam creaturarum universitatem nihil est nisi æternitas Dei; in nihilo autem non possunt assignari differentiæ aliquæ momentorum, ut in uno magis oporteat aliquid fieri quam in alio; similiter nec in æternitate, quæ tota est uniformis

l'éternité, qui est tout uniforme et parfaitement simple [liv. I, ch. 15]. Donc la volonté de Dieu est également disposée, pendant toute l'éternité, à produire les créatures. Donc il veut, ou que la créa[illegible] soit jamais constituée pendant son éternité, ou bien qu'elle exis[illegible]. Or, sa volonté n'a pas pour objet que la créature ne soit ja[illegible]onstituée pendant son éternité, puisque toutes les créatures ont été formées par sa volonté. On arrive donc forcément, comme on le voit, à conclure que la créature a toujours existé.

6° Ce qui existe pour une fin tire sa nécessité de la fin, et cela a lieu surtout pour ce qui se fait volontairement. Il est donc indispensable que, la fin restant la même, les êtres qui existent pour cette fin persévèrent dans le même état, ou se produisent de la même manière, à moins qu'il ne s'établisse un nouveau rapport entre eux et leur fin. Or, la fin des créatures qui procèdent de la volonté de Dieu est la bonté divine; car elle seule peut être la fin de la volonté de Dieu. Si donc la bonté de Dieu, envisagée en elle-même et comparée à sa volonté, reste éternellement la même, il paraît en résulter que les créatures sont appelées à l'existence de la même manière pendant toute l'éternité; car on ne saurait affirmer qu'il est survenu un nouveau rapport entre elles et leur fin, si l'on prétend qu'elles n'ont absolument pas existé avant un certain temps dans lequel on suppose qu'elles ont commencé d'être.

7° En affirmant que la bonté de Dieu atteint le plus haut degré de la perfection, on ne veut pas dire que tout procède de lui à cause de sa bonté, de telle sorte qu'elle reçoive quelque accroissement de la part des créatures; mais il en est ainsi, parce que c'est le propre de la bonté

---

et simpliciter, ut ostensum est (l. I, c. 15). Relinquitur igitur quod voluntas Dei se æqualiter habet ad producendum creaturam per totam æternitatem. Aut igitur voluntas sua est de hoc quod nunquam creatura sub æternitate ejus constituatur, aut quod semper constet. Non est autem voluntas ejus de hoc quod nunquam creatura sub ejus esse æterno constituatur, quum pateat creaturas voluntate ejus esse institutas. Relinquitur igitur de necessitate, ut videtur, quod creatura semper fuit.

6° Adhuc, Ea quæ sunt ad finem necessitatem habent ex fine, et maxime in his quæ voluntate aguntur. Oportet igitur quod, fine eodem modo se habente, ea quæ sunt ad finem eodem modo se habeant vel producantur, nisi adveniat nova habitudo eorum ad finem. Finis autem creaturarum ex divina voluntate procedentium est divina bonitas, quæ sola potest esse divinæ voluntatis finis. Quum igitur divina bonitas in tota æternitate eodem modo se habeat in se et in comparatione ad divinam voluntatem, videtur quod eodem modo creaturæ in esse producuntur a divina voluntate in tota æternitate; non enim potest dici quod aliqua nova relatio eis advenerit ad finem, si penitus ponatur non fuisse ante aliquod determinatum tempus a quo incepisse ponuntur.

7° Adhuc, Quum bonitas divina perfectissima sit, non hoc modo dicitur quod omnia a Deo processerunt propter bonitatem ejus ut ei aliquid ex creaturis accresceret, sed quia bonitatis est ut seipsam commu-

de se communiquer, autant que le permet la nature de l'être dans lequel elle se manifeste. Or, puisque tous les êtres participent à la bonté de Dieu en tant qu'ils ont l'existence, plus leur durée sera longue, et plus [illegible] participation sera complète. C'est pour cela que l'on regarde co[illegible]in l'être [*esse*] éternel d'une espèce (2). Or, la bonté divine est [illegible] Donc il lui appartient de se communiquer infiniment, et non pas seulement pendant un temps déterminé. Donc la bonté divine paraît demander qu'il y ait eu éternellement quelques créatures.

Tels sont les arguments pris en Dieu lui-même, et au moyen desquels on semble prouver qu'il a existé des créatures pendant toute l'éternité.

CHAPITRE XXXIII.

Raisons prises dans les créatures.

On apporte encore d'autres raisons prises dans les créatures ellesmêmes, et qui paraissent démontrer la même chose.

1° Il est impossible que ce qui n'a aucune puissance pour le nonêtre n'existe pas. Or, il y a des créatures qui n'ont aucune puissance pour le non-être. En effet, une telle puissance ne peut se rencontrer que dans les êtres qui ont une matière soumise à la contrariété; car la

(2) L'*être* de l'espèce est éternel, parce qu'il n'est autre que l'essence, et que les essences sont éternelles. L'*être* individuel est transitoire, parce que l'individu lui-même est contingent. Le premier est quelque chose de divin, non pas qu'il fasse partie de l'être de Dieu, mais en ce sens que les essences sont en Dieu et qu'elles ont avec lui ce trait de ressemblance, qu'elles sont incréées, et, par conséquent, éternelles.

---

nicet prout possibile est in quo bonitas manifestatur. Quum autem omnia bonitatem Dei participent in quantum habent esse, secundum quod diuturniora sunt, magis bonitatem Dei participant; unde et esse perpetuum speciei dicitur divinum esse. Bonitas autem divina infinita est. Ejus igitur est ut se in infinitum communicet, non aliquo determinato tempore tantum. Hoc igitur videtur ad divinam bonitatem pertinere ut creaturæ aliquæ ab æterno fuerint.

Hæc igitur sunt ex parte Dei accepta, per quæ videtur quod creaturæ semper fuerint.

CAPUT XXXIII.

Rationes ex parte creaturarum sumptæ.

Sunt autem et alia ex parte creaturarum accepta, quæ idem ostendere videntur.

1o Quæ enim non habent potentiam ad non-esse, impossibile est ea non esse. Quædam autem sunt in creaturis in quibus non est potentia ad non-esse, non enim potest esse potentia ad non-esse nisi in illis quæ habent materiam contrarietati subjectam; potentia enim ad esse et non-esse est potentia ad privationem et formam, quorum

puissance d'être et de n'être pas est la puissance de subir la privation et de recevoir la forme qui ont pour sujet la matière, et la privation est inséparable d'une forme contraire, puisque la matière ne peut exister absolument sans forme. Or, on trouve des créatures dont la matière n'est pas soumise à la contrariété, ou parce qu'elles sont totalement séparées de la matière, comme les substances intellectuelles, ainsi que nous le démontrerons plus loin [ch. 50], ou parce qu'elles n'ont aucun principe contraire : tels sont les corps célestes; et ce qui nous le prouve, c'est que leur mouvement n'est pas contrarié par un autre. Donc certaines créatures sont dans l'impossibilité de ne pas exister. Donc elles existent nécessairement toujours.

2° La durée de l'existence de chaque chose est dans une proportion exacte avec sa puissance d'exister, à moins qu'elle ne soit violemment détruite, comme cela arrive quelquefois. Or, il y a des créatures qui ont la puissance d'exister, non pour un temps déterminé seulement, mais pour toujours. De ce nombre sont les corps célestes et les substances intellectuelles, qui sont incorruptibles, puisqu'il n'y a pas en eux de principes contraires. Donc il leur appartient d'exister toujours. Or, ce qui commence à être n'existe pas toujours. Donc il ne leur convient pas de commencer à exister.

3° Toutes les fois qu'un être est soumis à un nouveau mouvement, le moteur et le sujet qui est mû sont nécessairement, lorsque ce mouvement est produit, dans une disposition autre que pendant le temps qui l'a précédé; car il survient une certaine habitude ou relation entre le moteur et son mobile, lorsqu'il le meut actuellement. Or, une relation nouvelle ne peut commencer à exister sans qu'il y ait changement dans les deux extrêmes, ou au moins dans l'un des deux, et ce qui se trouve actuellement dans d'autres conditions que par le passé est sou-

---

subjectum est materia; privatio vero semper adjungitur formæ contrariæ, quum impossibile sit materiam esse absque omni forma. Sed quædam creaturæ sunt, in quibus non est materia contrarietati subjecta, vel quia omnino non habent materiam, sicut substantiæ intellectuales, ut infra (c. 50) ostendetur, vel [quia] non habent contrarium, sicut corpora cœlestia, quod eorum motus ostendit, qui contrarium non habet. Quasdam igitur creaturas impossibile est non esse; ergo eas necesse est semper esse.

2° Item, Unaquæque res tantum durat in esse quanta est sua virtus essendi, nisi per accidens, sicut in his quæ violenter corrumpuntur. Sed quædam creaturæ sunt, quibus inest virtus essendi non ad aliquod determinatum tempus, sed ad semper essendum, sicut corpora cœlestia et intellectuales substantiæ; incorruptibilia enim sunt, quum contrarium non habeant. Relinquitur igitur quod eis competit semper esse. Quod autem incipit esse non semper est. Eis ergo non competit ut esse incipiant.

3° Adhuc, Quandocumque aliquid de novo incipit moveri, oportet quod movens vel motum vel utrumque aliter se habeat nunc quando est motus, quam prius quando non erat motus; est enim habitudo vel relatio quædam moventis ad motum, secun-

mis au mouvement. Donc le nouveau mouvement doit être précédé d'un autre qui a pour sujet le mobile ou le moteur. Donc tout mouvement est éternel, ou bien succède à un autre mouvement. Donc le mouvement a toujours existé. Donc il y a toujours eu des mobiles, et par conséquent des créatures; car Dieu est absolument immobile [ou immuable] [liv. I, ch. 13].

4° Tout agent qui produit quelque chose de semblable à lui-même tend à conserver dans l'espèce l'existence perpétuelle, qui ne peut se conserver dans l'individu. Or, une tendance de la nature ne peut être vaine. Donc les espèces qui peuvent se reproduire par la génération doivent être éternelles.

5° Si la durée du temps est perpétuelle, le mouvement sera aussi perpétuel, puisque le temps est la mesure du mouvement. D'où il suit que les mobiles participeront à cette perpétuité; car le mouvement est l'acte du mobile. Or, le temps doit avoir une durée perpétuelle. On ne conçoit pas, en effet, de temps sans un instant actuel, de même que la ligne ne saurait se concevoir sans le point, et l'instant actuel est la fin du passé et le commencement du futur; car telle est sa définition (1). Ainsi tout instant actuel est précédé d'un temps passé, et il en vient un autre après lui. Par conséquent, aucun instant ne peut être le premier ni le dernier. Donc les mobiles, qui sont des substances créées, existent de toute éternité.

6° Tout doit être ou affirmé ou nié. Si donc, après avoir nié une

(1) Ipsum *nunc* continuatio temporis est. Præteritum enim et accidens tempus conjungit, atque ultimum omnino temporis est. Est enim hujus quidem principium, illius autem finis (Arist. *Phys.* IV, c. 13).

---

dum quod est movens actu; relatio autem nova non incipit sine mutatione utriusque vel alterius saltem extremorum. Quod autem se aliter habet nunc quam prius, movetur. Ergo oportet, ante motum qui de novo incipit, alium motum præcedere in mobili vel in movente. Oportet igitur quod quilibet motus vel sit æternus vel habeat alium motum ante se. Motus igitur semper fuit; ergo et mobilia; et sic creaturæ semper fuerunt; Deus enim omnino immobilis est, ut ostensum est (l. I, c. 13).

4° Præterea, Omne agens quod generat sibi simile intendit conservare esse perpetuum in specie quod non potest conservari in individuo. Impossibile est autem naturæ appetitum vanum esse. Oportet igitur quod rerum generabilium species sint perpetuæ.

5° Adhuc, Si tempus est perpetuum, oportet motum esse perpetuum quum sit numerus motus, et per consequens mobilia esse perpetua, quum motus sit actus mobilis. Sed tempus oportet esse perpetuum; non enim potest intelligi esse tempus quin sit *nunc*, sicut linea non potest intelligi sine puncto; *nunc* autem semper est finis præteriti et principium futuri, hæc enim est diffinitio ipsius *nunc*; et sic quodlibet *nunc* datum habet ante se tempus prius et [post se] posterius, et ita nullum potest esse primum neque ultimum. Relinquitur igitur quod mobilia, quæ sunt substantiæ creatæ, sint ab æterno.

6° Item, Omne oportet vel affirmare vel negare. Si igitur ad negationem alicujus sequitur ejus positio, oportet illud esse

chose, on est obligé de la supposer, cette chose est nécessairement toujours. Or, c'est ce qui a lieu pour le temps. En effet, si le temps n'a pas toujours été, il faut considérer sa non-existence avant son existence. Également, s'il n'est pas toujours futur, sa non-existence doit être postérieure à son existence. Or, il ne peut y avoir priorité et postériorité quant à la durée, sans que le temps existe; car le temps est le nombre de ce qui est avant et de ce qui vient après, et ainsi il est nécessaire que le temps ait été avant de commencer, et qu'il doive exister après avoir cessé. Donc le temps est nécessairement éternel. Or, le temps est un accident qui ne peut être sans sujet, et ce sujet n'est pas Dieu, qui est au-dessus du temps, puisqu'il est complétement immuable [liv. I, ch. 13 et 15]. Donc il existe une substance créée éternelle.

7° Il y a une multitude de propositions qui sont telles que celui qui les nie ne peut éviter de les supposer. Si quelqu'un, par exemple, nie que la vérité existe, il établit son existence, puisqu'il affirme que sa proposition négative est vraie. Il en est de même, si l'on nie ce principe, que lès deux termes de la contradiction ne sont pas vrais en même temps; car celui qui nie prétend que sa négation est vraie et que l'affirmation opposée est fausse, et, par conséquent, que la négation et l'affirmation ne sont pas vraies en même temps, appliquées au même objet. Si donc la chose que l'on suppose inévitablement en la niant doit exister toujours, comme nous venons de le montrer, il s'ensuit que ces propositions et toutes celles qui en découlent sont éternelles. Or, ces propositions ne sont pas Dieu. Donc il y a nécessairement quelque chose d'éternel en dehors de Dieu.

---

semper. Tempus autem est hujusmodi; nam, si tempus non semper fuit, est accipere prius non-esse ipsius quam esse; et similiter, si non semper sit futurum, oportet quod non-esse ejus sit posterius ad esse ejus. Prius autem et posterius non potest esse secundum durationem, nisi tempus sit; nam numerus prioris et posterioris tempus est; et sic oportebit tempus fuisse antequam inciperet, et futurum esse postquam desinat. Oportet igitur tempus esse æternum. Tempus autem est accidens, quod sine subjecto esse non potest; subjectum autem ejus non est Deus, qui est supra tempus, quum sit omnino immobilis, ut probatum est (l. I, c. 13 et 15). Relinquitur igitur aliquam substantiam creatam esse æternam.

7° Amplius, Multæ propositiones sic se habent quod qui eas negat oportet quod ponit veritatem esse; ponit enim suam negativam esse veram quam profert; et simile est de eo qui negat hoc principium : Contradictionem non esse simul veram; negans enim hoc dicit negationem quam ponit esse veram, oppositam autem affirmationem falsam, et sic non de eodem utrumque verificari. Si igitur id, ad cujus remotionem sequitur sua positio, oportet esse semper, ut probatum est, sequitur quod prædictæ propositiones et omnes quæ ex his sequuntur sint sempiternæ. Hæ autem propositiones non sunt Deus. Ergo aliquid oportet præter Deum esse æternum.

Hæ igitur et hujusmodi rationes sumi

On peut donc tirer des créatures ces arguments et d'autres semblables, pour démontrer qu'elles ont toujours existé.

CHAPITRE XXXIV.

Raisons prises dans la création.

La même proposition se prouve encore par les raisons suivantes, prises dans la création :

1° Il est impossible qu'une chose affirmée communément par tous soit fausse en tous points ; car une opinion fausse indique une sorte d'infirmité de l'intelligence, de même qu'un jugement faux, porté sur l'objet propre d'un sens, ne peut provenir que de l'infirmité de ce sens. Or, un défaut ne se rencontre que par accident ; car il est en dehors des vues de la nature, et ce qui se rencontre par accident ne peut exister toujours et chez tous les êtres. Par exemple, le jugement que l'on porte sur les saveurs, et qui est confirmé par le goût universel, ne peut se trouver faux ; il est également impossible que tous ceux qui se prononcent pour la vérité soient ensemble dans l'erreur. Or, c'est un sentiment commun, parmi les philosophes, que rien ne se fait de rien (1). Donc il doit être vrai. Si donc quelque chose est fait, cela est fait nécessairement de quelque chose, et si ce quelque chose a été fait,

(1) At substantiam etiam et quæcumque alia simpliciter sunt, ex subjecto fieri aliquo, patefiet sane diligenter consideranti. Semper enim est aliquid, quod subjicitur, ex quo generatur id quod fit..... Ex non ente nihil fieri potest ; aliquid enim subjiciatur oportet (Arist. *Phys.* I, c. 7 et 8).

---

possunt ex parte creaturarum, quod creaturæ fuerunt semper.

CAPUT XXXIV.

Rationes sumptæ ex parte factionis.

Possunt autem sumi aliæ rationes ex parte ipsius factionis, ad idem ostendendum.

1° Quod enim ab omnibus communiter dicitur, impossibile est totaliter esse falsum ; falsa enim opinio infirmitas quædam intellectus est, sicut et falsum judicium de sensibili proprio ex infirmitate sensus accidit. Defectus autem per accidens sunt, quia [sunt] præter naturæ intentionem ; quod autem est per accidens, non potest esse semper et in omnibus ; sicut judicium de saporibus, quod ab omni gustu datur, non potest esse falsum, ita judicium, quod ab omnibus de veritate datur, non potest esse erroneum. Communis autem sententia est omnium philosophorum, ex nihilo nihil fieri (Arist. Physic. I, c. 7 et 8). Oportet igitur esse verum. Si igitur aliquid est factum, oportet ex aliquo esse factum ; quod si etiam factum sit, oportet etiam et hoc ex alio fieri. Non potest autem hoc in infinitum procedere, quia sic nulla generatio

à son tour, il a été fait aussi nécessairement de quelque autre chose. Or, on ne peut remonter ainsi jusqu'à l'infini; car il n'y aurait aucune génération complète, puisqu'il n'est pas possible d'aller au-delà de ce qui est infini. On devra donc arriver à un être premier, qui n'a pas été fait. Or, tout être qui n'a pas toujours été a nécessairement été fait. Donc celui dont tous les autres ont primitivement été faits est éternel. Or, cet être n'est pas Dieu; car Dieu ne saurait être la matière d'aucune chose [liv. I, ch. 17]. Donc il existe en dehors de Dieu quelque chose d'éternel, savoir la matière première.

2° Tout être qui ne se trouve pas actuellement dans le même état qu'auparavant a certainement subi quelque changement; car le mouvement consiste dans la différence de l'état présent avec l'état passé. Or, ce qui commence de nouveau à exister n'est pas maintenant dans les mêmes conditions où il se trouvait auparavant. Donc c'est le résultat d'un certain mouvement ou changement. Or, tout mouvement ou changement a un sujet; car c'est l'acte du mobile. Et comme le mouvement est antérieur à ce qui se fait par le mouvement, puisque cet objet en est le terme, il existe de toute nécessité, avant l'être qui est fait, un sujet mobile. Comme aussi on ne peut remonter jusqu'à l'infini, il faudra arriver à un premier sujet qui n'a pas une existence nouvelle, mais qui existe toujours.

3° Tout ce qui commence à exister avait une existence possible avant d'exister réellement; car si un tel être n'avait pas la possibilité d'exister, il était dans la nécessité de n'exister pas. Par conséquent, il serait resté éternellement à l'état de non-être, et jamais il n'aurait commencé d'être. Or, ce qui a la possibilité d'exister est un sujet qui est un être en puissance. Donc il doit exister avant tout ce qui

---

compleretur, quum non sit possibile infinita transire. Oportet igitur devenire ad aliquod primum quod non sit factum. Omne autem ens quod non semper fuit, oportet esse factum. Ergo oportet illud ex quo omnia primo fiunt, esse sempiternum. Hoc autem non est Deus, quia ipse non potest esse materia alicujus rei, ut probatum est (l. I, c. 17). Relinquitur igitur quod aliquid extra Deum sit æternum, scilicet materia prima.

2° Amplius, Si aliquid non se habet eodem modo nunc et prius, oportet illud esse aliqualiter mutatum; hoc enim est moveri, non eodem modo se nunc et prius habere. Omne autem quod de novo incipit esse, non eodem modo se habet nunc et prius. Oportet igitur hoc per aliquem motum vel mutationem accidere. Omnis autem motus vel mutatio in aliquo subjecto est; est enim actus mobilis. Quum autem motus sit prius eo quod fit per motum (quum ad hoc terminetur motus), oportet ante quodlibet factum præexsistere aliquod subjectum mobile; et quum hoc non sit possibile in infinitum procedere, oportet devenire ad aliquod primum subjectum non de novo incipiens, sed semper exsistens.

3° Adhuc, Omne quod de novo esse incipit, antequam esset, possibile erat ipsum esse; si enim possibile non erat ipsum esse necesse erat non esse; et sic semper fuisset non ens, et numquam esse incepisset. Sed quod est possibile esse, est subjectum potentia ens. Oportet igitur, ante quodlibet de

commence un sujet qui soit un être en puissance. Et parce qu'on ne peut remonter jusqu'à l'infini, il faut arriver à supposer un premier sujet qui n'a pas commencé d'exister.

4° Aucune substance n'existe tandis qu'elle se fait; car elle se fait pour exister, et elle ne se ferait pas si elle était déjà. Mais tandis qu'elle se fait, il doit y avoir quelque chose comme sujet de la création; car la création étant un accident, elle ne peut exister sans sujet. Donc il y a un sujet qui préexiste à tout ce qui se fait; et comme cela ne saurait se multiplier à l'infini, il résulte que le premier sujet n'a pas été fait, mais qu'il est éternel. Il s'ensuit de plus qu'il y a quelque chose d'éternel en dehors de Dieu, puisqu'il ne peut être sujet de la création ou du mouvement.

Telles sont les raisons que plusieurs regardent comme démonstratives, et au moyen desquelles ils prétendent prouver que les êtres créés ont toujours été. Ils contredisent en cela la foi catholique, qui enseigne que rien n'a existé de toute éternité, si ce n'est Dieu, et que tous les êtres ont commencé à exister, excepté Dieu, qui est seul éternel.

CHAPITRE XXXV.

Réponse aux arguments tirés de Dieu.

Nous avons donc, après cet exposé, à démontrer que l'on n'est au-

---

novo incipiens, præexsistere subjectum potentia ens; et quum hoc in infinitum procedere non possit, oportet ponere aliquod primum subjectum quod non inceperit esse de novo.

4° Item, Nulla substantia permanens est, dum fit; ad hoc enim fit ut sit; non enim fieret, si jam esset. Sed dum fit, oportet aliquid esse quod sit factionis subjectum; non enim factio, quum sit accidens, sine subjecto esse potest. Omne igitur quod fit habet aliquod subjectum præexsistens; et quum hoc in infinitum ire non possit, sequitur primum subjectum non esse factum, sed sempiternum; ex quo ulterius sequitur aliquid præter Deum esse æternum, quum ipse subjectum factionis aut motus esse non possit.

Hæ igitur sunt rationes quibus aliqui, tanquam demonstrationibus inhærentes, dicunt necessarium esse res creatas semper fuisse; in quo fidei catholicæ contradicunt, quæ ponit nihil præter Deum semper fuisse, sed omnia esse cœpisse præter unum Deum æternum.

CAPUT XXXV.

Solutio rationum sumptarum ex parte Dei.

Oportet igitur ostendere præmissas ra-

cunement forcé de tirer des conclusions semblables des raisons alléguées, et surtout de celles qui sont prises dans l'agent. Car :

1° De ce que les effets qui ont Dieu pour cause commencent à exister, il ne s'ensuit pas que Dieu entre en mouvement essentiellement ou par accident, ainsi qu'on veut l'établir par la première raison. La nouveauté d'un effet peut, il est vrai, devenir le signe d'un changement de l'agent, en ce qu'elle indique une action nouvelle ; car un agent ne peut faire une action nouvelle sans être mû en quelque manière, en passant, au moins, du repos à l'action. Cependant, la nouveauté d'un effet divin ne dénote pas une action nouvelle en Dieu, puisque son action est son essence [liv. I, c. 45]. Donc on ne peut s'en servir pour prouver qu'il y a changement en Dieu lorsqu'il agit.

2° Quoique l'action du premier agent soit éternelle, on n'en peut pas conclure que son effet est aussi éternel, comme on le fait par le second argument. Nous avons, en effet, démontré plus haut [ch. 23] que Dieu agit volontairement en produisant les êtres, sans cependant qu'il y ait en lui une certaine action moyenne, ainsi que cela a lieu en nous, en qui l'action de la vertu motrice tient le milieu entre l'acte de la volonté et son effet, comme nous l'avons prouvé précédemment ; mais l'acte de son intelligence et de sa volonté est nécessairement le même que son acte créateur. Or, l'effet provient de l'intelligence et de la volonté, à raison de la détermination de l'intelligence et du commandement de la volonté. Et si c'est l'intelligence qui détermine qu'une chose doit être faite et toute autre condition nécessaire à son existence, elle lui fixe aussi un temps ; car un art quelconque ne détermine pas seulement que telle chose doit être,

---

tiones non ex necessitate concludere, et primo illas quæ ex parte agentis sumuntur.

1° Non enim oportet quod per se vel per accidens Deus moveatur, si effectus ejus de novo incipiunt esse, ut prima ratio procedebat. Novitas enim effectus indicare potest mutationem agentis, in quantum demonstrat novitatem actionis ; non enim potest esse quod in agente sit nova actio, nisi aliquo modo moveatur, saltem de otio in actum. Novitas autem divini effectus non demonstrat novitatem actionis in Deo, quum actio sua sit sua essentia, ut supra ostensum est (l. I, c. 45). Unde neque novitas effectus mutationem Dei agentis demonstrare potest.

2° Nec tamen oportet quod, si primi agentis actio sit æterna, ejus effectus sit æternus, ut secunda ratio concludebat. Ostensum est enim supra (c. 23) quod Deus agit voluntarie in rerum productione, non autem ita quod sit aliqua actio ipsius media, sicut in nobis actio virtutis motivæ est media inter actum voluntatis et effectum, ut in præcedentibus ostensum est ; sed oportet quod suum intelligere et velle sit suum facere ; effectus autem ab intellectu et voluntate sequitur, secundum determinationem intellectus et imperium voluntatis. Sicut autem per intellectum determinatur rei factio et quæcumque alia conditio, ita et præscribitur ei tempus ; non enim solum ars determinat ut hoc tale sit, sed ut tunc

mais aussi qu'elle doit être à tel instant. Le médecin, par exemple, indique le moment où l'on devra administrer la boisson qu'il prescrit. C'est pourquoi, si l'acte de la volonté divine était efficace par lui-même pour produire son effet, il s'ensuivrait qu'il y aurait un effet nouveau, existant en vertu d'une volonté ancienne sans aucune action nouvelle. Rien donc n'empêche d'affirmer que l'action de Dieu s'est faite de toute éternité, quoique l'effet qui en résulte ne soit pas éternel, mais existe dans le moment qu'il a fixé éternellement.

3° Il résulte encore évidemment de là que si Dieu est une cause suffisante pour appeler toute chose à l'existence, on n'est cependant nullement forcé de dire que l'effet qu'il produit est éternel comme lui : conclusion que l'on essaie d'établir par la troisième raison. Car, en supposant que la cause est suffisante, l'effet se trouve, par là même, supposé, mais non un effet étranger à la cause, puisque, dans ce cas, elle serait insuffisante, comme si, par exemple, un corps chaud ne communiquait pas sa chaleur. Or, l'effet propre de la volonté, c'est que la chose même qu'elle veut existe, et s'il existait autre chose que ce que la volonté a voulu, on ne pourrait voir en cela un effet propre de cette cause, mais il lui serait étranger. Pour ce qui regarde la volonté, ainsi que nous l'avons déjà dit, de même qu'elle veut que telle chose soit, ainsi elle veut qu'elle soit à tel instant. D'où il suit qu'il est nécessaire, pour que la volonté soit cause suffisante, que l'effet existe quand la volonté veut qu'il soit, et dans le moment même qu'elle a fixé pour son existence. Il en est autrement pour les effets qui procèdent de causes qui agissent naturellement, parce que toute action de la nature est conforme à sa manière d'être, et par conséquent, l'effet suit la cause aussitôt qu'elle existe. Quant à l'action de la volonté, elle n'est

---

sit, sicut medicus ut tunc detur potus; unde, si ejus velle per se esset efficax ad effectum producendum, sequeretur de novo effectus ab antiqua voluntate, nulla actione de novo exsistente. Nihil igitur prohibet dicere actionem Dei ab æterno fuisse, effectum autem ejus non ab æterno, sed tunc quum ab æterno disposuit.

3° Ex quo etiam patet quod, etsi Deus sit sufficiens causa productionis rerum in esse, non tamen oportet quod ejus effectus æternus ponatur, eo exsistente æterno, ut tertia ratio concludebat. Posita enim causa sufficiente, ponitur ejus effectus, non autem effectus extraneus a causa; hoc enim esset ex insufficientia causæ, ac si calidum non calefaceret Proprius autem effectus voluntatis est ut sit hoc quod voluntas vult; si autem aliquid aliud esset quam voluntas velit, non poneretur effectus proprius causæ, sed alienus ab ea; voluntas autem, sicut dictum est, sicut vult hoc esse tale, ita vult hoc esse tunc; unde oportet, ad hoc qoud voluntas sit sufficiens causa, quod effectus sit quando voluntas est ut sit et quando voluntas effectum esse disposuit. In his autem quæ a causa naturaliter agente procedunt, secus est, quia actio naturæ est secundum quod ipsa est; unde ad esse causæ sequi oportet effectum. Voluntas autem agit non secundum modum sui esse, sed secundum modum sui propositi; et

pas seulement conforme à sa manière d'être, mais encore au dessein qu'elle a formé. C'est pourquoi, de même que l'effet naturel d'un agent est une conséquence de l'existence de cet agent, s'il est suffisant, de même aussi l'effet de l'agent qui opère au moyen de la volonté est une suite du dessein qui le dirige.

4° Il est clair également que l'effet résultant de la volonté divine n'est soumis à aucun retard, quoiqu'il n'ait pas toujours existé en vertu d'une volition qui ait actuellement décrété son existence ; ce que l'on a voulu faire ressortir de la quatrième raison. Car la volonté divine n'a pas seulement pour objet de vouloir l'existence d'un effet, mais encore qu'il existe à tel instant. Donc la décision de la volonté, qui est que la créature soit dans tel temps, ne souffre pas de retard, puisque la créature a commencé d'exister quand Dieu l'a éternellement décrété.

5° Il n'y a pas lieu de distinguer, comme on le fait dans le cinquième argument, différentes parties d'une certaine durée qui a précédé le commencement de la créature ; car ce qui n'est rien n'a ni mesure ni durée. La durée de Dieu, qui est l'éternité, n'a pas de parties ; mais elle est absolument simple et n'admet ni priorité ni postériorité, puisque Dieu est immuable : vérité que nous avons démontrée [liv. I, c. 13 et 15]. Donc on ne peut comparer le commencement de la créature universelle à certaines parties distinctes d'une mesure [ou durée] préexistante, avec lesquelles ce commencement puisse avoir un rapport de ressemblance et de dissemblance, en sorte qu'il y ait nécessairement dans l'agent une raison qui l'a déterminé à donner l'existence à la créature dans tel instant précis de cette durée, et non dans un autre instant qui a précédé ou suivi. Cette raison serait in-

---

ideo, sicut effectus naturalis agentis sequitur esse agentis, si sit sufficiens, ita effectus agentis per voluntatem sequitur modum propositi.

4o Ex his etiam patet quod divinæ voluntatis non retardatur effectus, quamvis non semper fuerit, voluntate de eo exsistente, ut quarta ratio proponebat. Nam sub voluntate divina cadit non solum quod ejus effectus sit, sed quod tunc sit. Hoc igitur volitum quod est tunc creaturam esse, non retardatur ; quia tunc incepit creatura esse, quando Deus ab æterno disposuit.

5° Non est autem, ante totius creaturæ inchoationem, diversitatem aliquam partium alicujus durationis accipere, ut in quinta ratione supponebatur. Nam nihil mensuram non habet nec durationem. Dei autem duratio, quæ est æternitas, non habet partes, sed est simplex omnino, non habens prius et posterius, quum Deus sit immobilis, ut ostensum est (l. I, c. 13 et 15). Non est igitur comparare inchoationem totius creaturæ ad aliqua diversa signata in aliqua præexsistente mensura, ad quæ initium creaturarum similiter et dissimiliter se possit habere, ut oporteat rationem esse apud agentem quare in hoc signato illius durationis creaturam in esse produxerit, et non in alio præcedenti vel sequenti ; quæquidem ratio requireretur, si alia duratio

dispensable, à la vérité, s'il y avait réellement une durée divisible par parties en dehors de l'ensemble des créatures réelles, ainsi que cela a lieu pour les agents particuliers, qui produisent leurs effets dans le temps, mais sans produire le temps lui-même. Or, Dieu a donné simultanément l'existence à la créature et au temps. Il est donc inutile de rechercher la raison qui l'a porté à agir maintenant et non auparavant, mais seulement pourquoi il n'a pas toujours agi.

Les mêmes observations s'appliquent également à la question du lieu. De même, en effet, que chacun des corps existe dans un temps précis, de même aussi ils sont tous produits dans un lieu déterminé; et parce que le temps et le lieu qui les renferment sont pour eux extrinsèques, il doit y avoir une raison pour laquelle ils ont été produits dans tel temps et dans tel lieu plutôt qu'en un temps et un lieu différents. Lorsqu'il s'agit du ciel, en dehors duquel il n'y a plus de lieu et avec lequel a été produit le lieu de chaque chose, il serait superflu d'examiner pourquoi il a été placé ici plutôt que là; car plusieurs ayant cru devoir se mettre à la recherche de cette raison, ils se sont égarés au point de regarder les corps comme infinis.

Il faut se tenir sur la même réserve à propos de la création universelle, en dehors de laquelle il n'y a pas de temps, puisque le temps a été créé avec elle, et ne faire aucun effort pour découvrir le motif qui l'a fait exister maintenant et non auparavant, de peur d'être amené à conclure que le temps est infini. Mais il suffit de considérer pourquoi elle n'a pas toujours été; pourquoi elle a existé après avoir été privée de l'existence; ou, ce qui revient au même, pourquoi elle a eu quelque commencement.

6° Le sixième argument soulevait ces questions en s'occupant de la

---

in partes divisibiles esset præter totam creaturam productam, sicut accidit in particularibus agentibus, a quibus producitur effectus in tempore, non autem ipsum tempus. Deus autem simul in esse produxit et creaturam et tempus. Non est igitur ratio quare nunc et non prius in hoc consideranda, sed solum quare non semper, sicut per simile in loco apparet; particularia enim corpora, sicut in tempore determinato, ita etiam in loco determinato producuntur; et quia habent extra se tempus et locum a quibus continentur, oportet esse rationem quare magis in hoc loco et in hoc tempore producuntur quam in alio. In toto autem cœlo, extra quod non est locus et cum quo universalis locus omnium producitur, non est ratio consideranda quare hic et non ibi constitutum est; quam rationem quia quidam considerandam putabant, deciderunt in errorem ut ponerent infinitum in corporibus; et similiter, in productione totius creaturæ, extra quam non est tempus et cum qua tempus simul producitur, non est attendenda ratio quare nunc et non prius, ut per hoc ducamur ad concedendam temporis infinitatem, sed solum quare non semper vel quare post non esse vel cum aliquo principio.

6° Ad hoc autem inquirendum sexta ratio inducebatur ex parte finis, qui solus inducere potest necessitatem in his quæ vo-

fin, qui seule peut être le principe de la nécessité dans les choses produites par la volonté. Or, la volonté divine ne peut se proposer d'autre fin que la bonté de Dieu. Lorsqu'elle agit, ce n'est pas pour donner l'existence à cette fin, ainsi que le fait l'ouvrier, dont l'action a pour but la formation de son œuvre; car cette bonté est éternelle et immuable, en sorte qu'elle n'est susceptible d'aucun accroissement. On ne peut pas affirmer davantage que Dieu agit pour l'améliorer, ni qu'il cherche à obtenir cette fin dans le même but qu'un roi qui combat pour se rendre maître d'une ville, parce qu'il est lui-même sa bonté. Reste donc à dire qu'il agit pour une fin, en ce sens qu'il produit un effet pour le faire participer à cette fin. Lors donc qu'il produit ainsi des êtres à cause d'une fin, il ne faut pas regarder la disposition uniforme de la fin par rapport à l'agent comme une raison qui rend l'œuvre éternelle; mais on doit plutôt s'attacher à considérer la disposition de la fin relativement à l'effet produit pour une fin; en sorte que cet effet soit produit de telle manière, qu'il se trouve dans l'ordre le plus convenable à sa fin. On ne peut donc conclure, de ce que la fin conserve le même rapport avec l'agent, que l'effet est éternel.

7° Il n'est pas non plus nécessaire que l'effet divin, sous prétexte qu'il serait ainsi dans un ordre plus convenable par rapport à sa fin, ait toujours existé, comme on semble le prétendre en exposant la septième raison; mais, au contraire, de ce que cet effet n'a pas toujours été, il se trouve coordonné d'une manière plus convenable avec sa fin. Tout agent qui produit un effet pour le faire participer à sa forme se propose de lui communiquer sa ressemblance. Si donc il convient à la volonté de Dieu de faire une créature qui participe à sa bonté, de

---

luntate aguntur. Finis autem divinæ voluntatis non potest esse nisi ejus bonitas; non autem agit propter hunc finem producendum in esse, sicut artifex agit propter constitutionem artificiati; quum bonitas ejus sit æterna et immutabilis ita quod ei nihil accrescere potest; nec etiam potest dici quod propter ejus meliorationem Deus agat; etiam nec agit propter hunc finem acquirendum sibi, sicut rex pugnat ut acquirat civitatem; ipse enim est sua bonitas. Restat igitur quod agat propter finem, in quantum effectum producit ad participationem finis. In producendo igitur res sic propter finem, uniformis habitudo finis ad agentem non est consideranda ut ratio operis sempiterni; sed magis est attendenda habitudo finis ad effectum qui fit propter finem, ut taliter producatur effectus qualiter convenientius ordinetur ad finem. Unde, per hoc quod finis uniformiter se habet ad agentem, non potest concludi quod effectus sit sempiternus.

7° Nec est necessarium effectum divinum semper fuisse propter hoc quod sic convenientius ordinetur ad finem, ut septima ratio procedere videbatur; sed convenientius ordinatur ad finem propter hoc quod est non semper fuisse. Omne enim agens, producens effectum in participationem suæ formæ, intendit in eo inducere suam similitudinem; sic igitur divinæ voluntati conveniens fuit in suæ bonitatis participationem creaturam producere, ut sua similitudine divinam bo-

telle sorte que la ressemblance qui sera en elle représente la bonté divine, cette représentation ne pourra aller jusqu'à une égalité complète, comme cela a lieu pour l'effet qui représente sa cause avec laquelle il a une dénomination commune ; car dans ce cas la divine bonté serait obligée de ne produire que des effets éternels. Mais elle se trouvera représentée de la même manière qu'un être plus excellent l'est par un être inférieur. Or, ce qui exprime le mieux la prééminence de la bonté divine sur la créature, c'est que les créatures n'ont pas toujours existé. D'où il suit clairement que tout ce qui existe en dehors de Dieu doit le reconnaître pour auteur de son être, et que sa puissance n'est en aucune façon nécessitée à produire des effets tels que ceux dont nous venons de parler, comme la nature, dont l'action est limitée à des effets naturels; et conséquemment encore, qu'il agit par sa volonté et avec intelligence : vérités dont le contraire a été affirmé par les philosophes qui ont admis l'éternité des créatures (1).

Il n'y a donc, du côté de l'agent, rien qui nous oblige à dire que les créatures sont éternelles.

CHAPITRE XXXVI.

Réponse aux arguments tirés des créatures.

Il n'y a rien non plus dans la créature qui nous mette dans la nécessité de croire qu'elle est éternelle. En effet :

(1) Voyez la note 1 du chap. 32, p. 412.

---

nitatem repræsentaret. Non autem potest esse talis repræsentatio per modum æqualitatis, sicut effectus univocus suam causam repræsentat, ut sic oporteat ab infinita bonitate æternos effectus produci, sed sicut excedens repræsentatur ab eo quod exceditur; excessus autem divinæ bonitatis supra creaturam per hoc maxime exprimitur quod creaturæ non semper fuerunt; ex hoc enim apparet expresse quod omnia alia, præter Ipsum, eum habent sui esse auctorem, et quod virtus ejus non obligatur ad hujusmodi effectus producendos sicut natura ad effectus naturales; et per consequens quod est voluntate agens et intelligens. Quorum contraria quidam posuerunt, æternitatem creaturarum supponentes.

Sic igitur ex parte agentis nihil est quod æternitatem creaturarum nos ponere cogat.

CAPUT XXXVI.

Solutio rationum sumptarum ex parte rerum factarum.

Similiter etiam nec ex parte creaturæ est aliquid quod nos ad ejus æternitatem ponendam de necessitate inducat.

1º Necessitas enim essendi quæ in crea-

1° S'il y a pour les créatures quelque nécessité d'exister, ainsi que le veut la première raison, c'est simplement une nécessité d'ordre, comme nous l'avons fait voir [ch. 30]. Or, une nécessité d'ordre n'exige pas de l'être en qui elle se rencontre qu'il ait toujours existé : c'est ce que nous avons encore prouvé plus haut [ch. 30 et 31]; car, quoique la substance du ciel soit dans la nécessité d'être, parce qu'elle est privée de la puissance de ne pas être, cette nécessité ne s'attache cependant pas à sa substance. C'est pourquoi, dès l'instant où cette substance a reçu l'existence, une telle nécessité amène pour conséquence l'impuissance de ne pas exister; et pourtant il n'est pas impossible pour cela que le ciel n'existe pas, si l'on s'occupe uniquement de la production de sa substance.

2° La puissance d'exister toujours, sur laquelle repose le second argument, suppose également que la substance a été produite; c'est pourquoi, lorsqu'il s'agit de la production de la substance céleste, cette vertu d'être éternellement ne peut être admise comme preuve suffisante.

3° La raison que l'on apporte ensuite, comme conséquence de cette dernière, ne nous force pas davantage à convenir que le mouvement est éternel. Il est clair, en effet, que Dieu peut faire une chose nouvelle non éternelle, sans subir lui-même aucun changement. Or, s'il peut faire quelque chose de nouveau, il peut, évidemment aussi, imprimer le mouvement à ce qui était en repos; car le mouvement est la suite d'une certaine disposition de la volonté éternelle ayant pour objet un mouvement qui ne doit pas durer toujours.

4° La tendance que la quatrième raison nous fait voir, dans les agents naturels, de conserver leurs propres espèces, suppose ces agents

---

turis invenitur, ex qua prima ratio sumitur, est necessitas ordinis, ut in præcedentibus (c. 30) est ostensum. Necessitas autem ordinis non cogit ipsum, cui talis inest necessitas, semper fuisse, ut ostensum est supra (c. 30 et 31); licet enim substantia cœli, per hoc quod caret potentia ad nonesse, habeat necessitatem ad esse, hæc tamen necessitas non sequitur ejus substantiam. Unde, substantia ejus jam in esse instituta, talis necessitas impotentialitatem non essendi inducit, non autem facit esse impossibile cœlum non esse, in consideratione qua agitur de productione substantiæ ipsius.

2° Similiter etiam virtus essendi semper, ex qua procedebat secunda ratio, præsupponit subtantiæ productionem; unde, quum de productione substantiæ cœli agitur, talis virtus sempiternitatis argumentum sufficiens esse non potest.

3° Motus etiam sempiternitatem non cogit nos ponere ratio consequenter inducta. Jam enim patet quod, absque mutatione Dei agentis, potest esse quod novum agat, non sempiternum. Si autem possibile est ab eo aliquid agi de novo, patet quod et moveri; nam motus dispositionem voluntatis æternæ sequitur de motu non semper essendo.

4° Similiter etiam intentio naturalium agentium ad specierum perpetuitatem, ex qua quarta ratio procedebat, præsupponit naturalia agentia jam producta; unde le-

naturels déjà produits. C'est ce qui fait que cette raison ne peut avoir quelque valeur que si l'on considère les choses de la nature comme déjà produites, et non s'il s'agit de leur production. — Quant à la question de savoir s'il faut nécessairement admettre une génération qui ne finira jamais, nous l'examinerons plus loin.

5° La cinquième raison, prise dans le temps, suppose l'éternité du mouvement plutôt qu'elle ne la prouve. En effet, puisque selon la doctrine d'Aristote, la priorité, la postériorité et la continuité du temps sont la conséquence de la priorité, de la postériorité et de la continuité du mouvement, il est manifeste que si le même instant est le commencement du temps futur et la terminaison du passé, c'est parce que telle fraction déterminée du mouvement est le commencement et la fin de ses diverses parties (1). On ne devra donc considérer comme tels tous les instants, qu'autant que toute fraction déterminée du temps tiendra le milieu entre le mouvement qui a précédé et celui qui suit; ce qui revient à prétendre que le mouvement est éternel. Quant à celui qui affirme que le mouvement n'est pas éternel, il peut dire sans difficulté que le premier instant du temps est le commencement du futur, sans être pour cela la fin du passé. Il n'est pas vrai que l'on détruise la succession qui est dans le temps, en avançant qu'il y eut un premier instant présent qui fut un commencement sans être

(1) Non est idem tempus prius posteriusve : quoniam et mutatio præsens quidem est una, facta vero, futuraque alia..... Atqui non solum tempore motum, sed etiam tempus motu metimur, ex eo sane quia a sese vicissim definiuntur..... Ipsum autem *nunc* continuatio temporis est. Præteritum enim, et accidens tempus conjungit, atque ultimum omnino temporis est. Est enim hujus quidem principium, illius autem finis..... Patet omnem mutationem necessario in tempore esse, et omne quod movetur, in tempore moveri .... Quare cum ipsum quidem prius in tempore sit, omnem autem motum comitetur ipsum prius, ut patet, perspicuum est, omnem mutationem, omnemque motum in tempore esse..... Tempus vero ac motus simul potentia sunt atque actu (Arist. *Phys.* IV, c. 12, 13 et 14 passim).

---

cum non habet hæc ratio nisi in rebus naturalibus jam in esse productis, non autem quum de rerum productione agitur. — Utrum autem necesse sit ponere generationem perpetuo duraturam, in sequentibus ostendetur.

5° Ratio etiam quinta, ex tempore inducta, æternitatem motus magis supponit quam probat. Quum enim prius et posterius et continuitas temporis sequatur prius et posterius et continuitatem motus, secundum Aristotelis doctrinam (Physic. IV, c. 12, 13 et 14 passim), patet quod ideo idem instans est principium futuri et finis præteriti, quia aliquid signatum in motu est principium et finis diversarum partium motus. Non oportebit igitur omne instans hujusmodi esse, nisi omne signum in tempore acceptum sit medium inter prius et posterius in motu; quod est ponere motum sempiternum. Ponens autem motum esse non sempiternum potest dicere primum instans temporis esse principium futuri et nullius præteriti finem. Nec repugnat successioni temporis quod ponatur in ipso aliquod *nunc* principium et non finis, propter hoc quod linea, in qua ponitur punctus aliquis principium et non finis, est stans et non fluens; quia etiam in motu aliquo particulari, qui etiam non est stans sed

une fin, pour cette raison que la ligne qui commence par un point et ne finit pas par un autre demeure et ne passe pas; car si l'on prend un mouvement particulier qui passe et ne demeure pas, on peut indiquer quelque chose qui est seulement le commencement de ce mouvement et n'est pas une fin. S'il en était autrement, tout mouvement serait éternel; ce qui est impossible.

6° C'est à tort que le sixième argument conclut que, dans l'hypothèse où le temps a commencé, si nous voulons qu'il n'ait pas existé avant d'exister, nous arrivons nécessairement à supposer son existence en affirmant sa non-existence; car par cette priorité qui a précédé le temps, nous n'entendons pas désigner une partie réelle du temps, mais une époque qui existe uniquement dans l'imagination. En effet, lorsque nous avançons que le temps existe après avoir été privé d'existence, notre pensée est qu'il n'y avait aucune partie du temps avant cet instant actuel dont nous parlons. De même, lorsque nous disons qu'il n'y a rien au-dessus du ciel, nous ne croyons pas qu'il y ait en dehors du ciel un lieu que, par rapport à lui, on puisse appeler supérieur, mais simplement qu'il n'est aucun lieu plus élevé que le ciel. Dans les deux cas, l'imagination peut appliquer à une chose réellement existante une certaine mesure, sans que l'on soit obligé d'en déduire l'éternité du temps, plutôt qu'une quantité corporelle infinie, qui n'existe pas, ainsi que le Philosophe le prouve dans sa *Physique* (2).

7° Il y a seulement une nécessité d'ordre dans la vérité des propositions que l'on est oblige d'accorder, même en les niant [c'est sur quoi

(2) Nos autem si sit in sensilibus, de quibus agere instituimus, infinitum corpus incremento, necne, consideramus ac perscrutamur. Si igitur logice consideremus, ex hisce videbitur infinitum non esse, nam si ratio corporis est superficie terminatum esse, non erit infinitum ullum, aut intelligibile, aut sensibile corpus.. .. Sed si magis naturaliter contemplabimur, ex hisce, quæ deinceps dicentur, nullum infinitum corpus in ratione rerum esse videbitur : nec enim compositum esse potest nec simplex. Compositum igi-

fluens, signari aliquid potest ut principium motus tantum et non ut finis; aliter enim omnis motus esset perpetuus, quod est impossibile.

6° Quod autem prius ponitur non-esse temporis quam ejus esse, si tempus incepit, non cogit nos dicere quod, si ponitur tempus esse, ponatur non esse, ut sexta ratio concludebat. Nam prius, quod dicimus antequam tempus esset, non ponit aliquam temporis partem in re, sed solum in imaginatione; quum enim dicimus : Tempus habet esse post non-esse, intelligimus quod non fuit aliqua pars temporis ante hoc *nunc* signatum; sicut quum dicimus quod supra cœlum nihil est, non intelligimus quod aliquis locus sit extra cœlum, qui possit dici supra respectu cœli, sed quod non est locus eo superior. Utrobique autem imaginatio potest mensuram aliquam rei exsistenti apponere, ratione cujus, sicut non est ponenda quantitas corporis infinita, ut dicitur in tertio Physicorum libro (c. 5), ita nec tempus in æternum.

7° Veritas autem propositionum, quamo-



s'appuie la septième raison]; et cet ordre est celui qui rattache l'attribut au sujet. Il n'en résulte donc pas qu'il doit y avoir eu toujours quelque chose d'existant, à moins que ce ne soit l'intelligence divine, source de toute vérité, ainsi que nous l'avons montré [liv. I, ch. 54].

Il est donc évident que tous ces raisonnements tirés des créatures ne peuvent nous obliger d'admettre l'éternité du monde.

CHAPITRE XXXVII.

Réponse aux arguments tirés de la création.

Il nous reste maintenant à prouver qu'on ne peut baser sur la création elle-même aucun raisonnement d'où l'on puisse nous forcer à tirer la même conséquence. En effet :

1° Cette maxime communément admise par les philosophes, que rien ne se fait de rien (1), et qui sert de fondement à la première raison, n'est vraie que si on l'entend de la création telle qu'ils l'envisageaient. Comme toute connaissance nous vient par un des sens, qui ne saisit que le singulier (2), l'esprit humain, après avoir considéré les êtres particuliers, passe à l'universel. C'est pourquoi, en cherchant à

tur corpus nullum est infinitum, si elementa multitudine sint finita. Necesse est enim et plura esse, et æqualitatem inter contraria semper esse, et unum ipsorum infinitum non esse..... Nec unumquodque infinitum esse potest, nam corpus quidem est, quod omni ex parte dimensionem habet. Infinitum autem, quod sine fine est extensum dimensione, etc. (Arist. *Phys.* III, c. 5). — Aristote prouve encore la même vérité dans le chapitre neuvième du onzième livre de sa *Métaphysique*.

(1) Voyez la note 1 du ch. 34, p. 421.

(2) Voyez la note 1 du liv. I, c. 3, p. 18.

oportet concedere etiam propositionem negantem, ex qua septima ratio procedebat, habet necessitatem ordinis qui est prædicati ad subjectum ; unde non cogit aliquam rem esse semper, nisi forte intellectum divinum, in quo est radix omnis veritatis, ut ostensum est (l. I, c. 54).

Patet igitur quod rationes ex creaturis inductæ non cogunt ad mundi æternitatem ponendam.

CAPUT XXXVII.

Solutiones rationum sumptarum ex parte factionis rerum.

Restat autem ostendere quod nec ex parte productionis rerum aliqua ratio sumpta cogere possit ad idem.

1° Communis enim philosophorum positio ponentium ex nihilo nihil fieri, ex qua prima ratio procedebat, veritatem habet

découvrir le principe des choses, ils ne s'arrêtèrent qu'à leurs formations particulières, examinant comment pouvait se produire, par exemple, ce feu ou cette pierre. C'est pourquoi les premiers qui s'appliquèrent à cette étude, s'arrêtant beaucoup plus qu'il ne faut aux dehors des choses, prétendirent que leur création ne consistait que dans certaines dispositions accidentelles, comme la raréfaction; la condensation et autres semblables. Ils en tirèrent cette conséquence que la création n'est autre chose qu'un changement, et ils arrivèrent là, parce qu'ils croyaient que tout, en se faisant, a pour élément un être actuel.

Ceux qui vinrent après eux, pénétrant plus avant dans la production même des êtres, et l'étudiant relativement à la substance, posèrent ce principe, que si quelque chose se fait d'un être actuel, c'est par accident, tandis que l'être qui est fait essentiellement, c'est celui qui était en puissance. Quant à cette production d'un être qui est fait d'un autre être, quel qu'il soit, c'est la production d'un être particulier qui arrive à l'existence seulement en tant qu'il est cet être déterminé, comme un homme ou le feu, et non en tant qu'il est l'être universel; car il y avait auparavant un certain être qui est maintenant changé en cet être actuel.

Ces mêmes philosophes remontèrent encore davantage à l'origine des choses et découvrirent qu'en dernière analyse tout être créé procède d'une première cause, ainsi que nous l'avons prouvé par différentes raisons [ch. 15 et 16]. Or, tous les êtres procédant ainsi de Dieu, il est impossible que quelque chose soit fait d'une autre chose préexistante; car alors on ne pourrait dire que tous les êtres ont été créés. La production des êtres, ainsi entendue, resta inconnue aux premiers

---

secundum illud fieri quod ipsi considerabant. Quia enim omnis nostra cognitio a sensu incipit, qui singularium est, a particularibus considerationibus ad universales consideratio humana profecit; unde, principium rerum perquirentes, particulares factiones entium tantum consideraverunt, inquirentes qualiter vel hic ignis vel hic lapis fiat. Et ideo primi, magis extrinsece quam oporteret fieri rem considerantes, posuerunt rem fieri solum secundum quasdam accidentales dispositiones, ut rarum, densum et hujusmodi, dicentes per consequens fieri nihil esse nisi alterari, propter hoc quod ex ente in actu unumquodque fieri intelligebant.

Posteriores vero, magis intrinsece rerum factionem considerantes, ad fieri rerum secundum substantiam processerunt, ponentes quod non oportet aliquid fieri ex ente in actu nisi per accidens, sed per se ex ente in potentia. Hoc autem fieri, quod est entis ex qualicumque ente, est factio particularis entis; quodquidem fit in quantum est ens hoc, ut homo vel ignis, non autem in quantum est ens universaliter; ens enim prius erat quod in hoc ens transmutatur.

Profundius autem ad rerum originem ingredientes, consideraverunt ad ultimum totius entis creati ab una prima causa processionem, ut ex rationibus hoc ostendentibus supra positis patet c. 15 et 16). In

sectateurs de la philosophie naturelle (3), qui professaient communément cette maxime : *Il ne se fait rien de rien.* Ou bien si quelques-uns parvinrent à la découvrir, ils furent d'avis que l'on ne pouvait dire que ces choses ont *été faites* en prenant ce mot dans son acception rigoureuse, parce qu'il implique l'idée de mouvement ou de changement, et lorsqu'on affirme que tout être tire son origine d'un premier être, on ne peut l'entendre en ce sens qu'un être a été changé en un autre être; c'est ce que nous avons démontré [ch. 17]. C'est pourquoi ce n'est pas l'affaire de la philosophie naturelle de s'occuper de l'origine des choses telle que nous la comprenons; mais ce soin est réservé au premier philosophe (4) qui s'attache à considérer l'être commun et tout ce qui est indépendant du mouvement. Cependant, nous accordons nous-mêmes, à raison d'une certaine ressemblance, la même dénomination à l'origine dont il s'agit; en sorte que nous désignons comme *faits* tous les êtres dont l'essence ou la nature tire son origine d'autres êtres.

2° Il est évident, par là, qu'il n'y a rien de nécessaire dans la conclusion que l'on veut faire sortir de la seconde raison tirée du mouvement; car si l'on donne le nom de mouvement à la création, ce ne peut être que dans un sens métaphorique et parce que l'on considère l'être créé comme ayant l'existence après en avoir été privé. C'est ainsi que l'on affirme qu'un être est fait d'un autre, même en parlant de

(3) Cette philosophie naturelle, dont saint Thomas parle en plusieurs endroits, s'identifie, s'il en faut juger par les doctrines qu'il lui prête, avec le matérialisme qui n'admet rien en dehors du monde sensible.

(4) Sous ce nom de premier philosophe, le saint docteur entend désigner celui qui s'élève au-dessus des objets sensibles pour pénétrer dans l'ordre métaphysique. Celui-là l'emporte de beaucoup, à raison de l'excellence de ses connaissances, sur le matérialiste.

---

hac autem processione totius entis a Deo, non est possibile fieri aliquid ex aliquo alio præjacente; non enim esset totius entis creati factio. Et hanc quidem factionem non attigerunt primi naturales, quorum erat communis sententia, ex nihilo nihil fieri; vel si qui eam attigerunt, non proprie nomen factionis ei competere consideraverunt, quum nomen factionis motum vel mutationem importet. In hac autem totius entis origine ab uno primo ente, intelligi non potest transmutatio unius entis in aliud, ut ostensum est (c. 17); propter quod nec ad naturalem philosophum pertinet hujusmodi rerum originem considerare, sed ad philosophum primum, qui considerat ens commune et ea quæ sunt separata a motu. Nos tamen sub quadam similitudine etiam ad illam originem nomen factionis transferimus, ut dicamus facta ea quorumcumque essentia vel natura ab aliis originem habet.

2° Ex quo patet quod nec secunda ratio de necessitate concludit, quæ ex ratione motus sumebatur. Nam creatio mutatio dici non potest nisi secundum metaphoram, prout creatum consideratur habere esse post non-esse; ratione cujus aliquid ex alio fieri dicitur, etiam eorum quæ invicem transmutationem non habent, ex hoc solo quod unum eorum est post alterum, sicut

ceux qui n'admettent entre eux aucune transformation, pour ce seul motif que l'un vient après l'autre; c'est ainsi, par exemple, que le jour vient de la nuit. La raison du mouvement, sur laquelle on s'appuie, n'a pas de valeur dans le cas présent. En effet, ce qui n'est en aucune manière n'est pas d'une certaine manière, en sorte que l'on puisse conclure qu'à l'instant où cet être commence d'exister, il est dans un état différent de celui qui a précédé.

3° Il est clair encore que l'on n'est pas forcé de supposer qu'une puissance passive a précédé l'existence de tous les êtres créés, comme on le prétend dans le troisième argument. Cela est nécessaire, il est vrai, pour ceux qui trouvent dans le mouvement le principe de leur existence, parce que le mouvement est l'acte de ce qui existe en puissance. Quant à l'être créé, il avait la possibilité d'exister avant d'exister en effet, à raison de la puissance de l'agent par le moyen de laquelle il a commencé d'être, ou à cause de la relation qui existe entre les deux termes qui n'offrent pas de répugnance; et ce qui est possible en ce sens ne l'est à raison d'aucune puissance [passive], ainsi que l'enseigne le Philosophe (5); car tel attribut, c'est-à-dire l'être, ne répugne pas à tel sujet qui est le monde ou bien un homme, de la même manière qu'il répugne au diamètre d'être soumis à une mesure. D'où il

(5) Potentia dicitur, principium motus aut transmutationis in altero, aut prout alterum est..... Utrique potentiæ est impotentia opposita, et ei quæ solum motiva est, et ei quæ bene motiva est. Impossibilia quoque quædam secundum hanc impotentiam dicuntur, quædam alio modo, uti possibile et impossibile. Impossibile quidem, cujus contrarium necessario verum est, veluti diametrum commensurabilem esse, impossibile est : quoniam falsum hujuscemodi est; et cujus contrarium non solum verum, sed necessarium quoque est, ut incommensurabilis sit. Commensurabile igitur non solum falsum, sed necessario etiam falsum est. Ipsum vero possibile huic contrarium. Cum non sit necessarium contrarium falsum esse : ut sedere hominem possibile est ; non enim necessario non sedere falsum est. Possibile itaque uno quidem modo significat, ut dictum est, quod non necessario falsum est : alio vero ipsum verum esse : alio autem, contingens verum esse : metaphorice autem, quæ in geometria potentia dicitur. Hæc igitur possibilia, non secundum potentiam (Arist. *Métaphys.* v, c. 12).

---

dies ex nocte. Nec ratio motus inducta ad hoc aliquid facere potest; nam quod nullo modo est non se habet aliquo modo, ut possit concludi quod, quando incipit esse, alio modo se habeat nunc quam prius.

3° Ex hoc etiam patet quod non oportet aliquam potentiam passivam præcedere esse totius entis creati, ut tertia ratio concludebat. Hoc enim est necessarium in illis quæ, per motum, essendi principium sumunt, eo quod motus est actus exsistentis in potentia. Possibile autem fuit ens creatum esse antequam esset, per potentiam agentis per quam et esse incepit vel propter habitudinem terminorum in quibus nulla repugnantia invenitur; quodquidem possibile secundum nullam potentiam dicitur, ut patet per Philosophum (Metaphys. v, c. 12); hoc enim prædicatum, quod est esse, non repugnat huic subjecto, quod est mundus vel homo, sicut commensurabile repugnat diametro; et sic sequitur quod non sit impossibile esse, et per consequens quod sit possibile esse antequam esset,

suit que l'existence de l'être créé n'est pas impossible et, par conséquent, qu'elle est possible avant qu'il existe réellement, même sans aucune puissance [passive]. Quant à ce qui résulte du mouvement, cela doit nécessairement être possible, tout d'abord, à raison d'une certaine puissance passive, et le Philosophe donne cette raison en traitant ce sujet (6).

4° Enfin le quatrième argument ne peut pas appuyer davantage la thèse que l'on défend; car ces choses-là seulement ne se font pas instantanément, qui résultent du mouvement et dont la production est soumise à la succession. Pour celles qui sont produites sans mouvement, il n'est pas vrai qu'elles soient faites avant d'être.

Il est donc évident maintenant que rien ne nous empêche de dire que le monde n'a pas toujours existé, conformément à la foi catholique, d'accord elle-même avec l'Écriture, qui dit : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre* [Gen. I, 1], et encore : *Avant que le Seigneur eût fait quoi que ce soit dès le commencement,* etc. [Proverb. VIII, 22].

CHAPITRE XXXVIII.

Raisons au moyen desquelles certains auteurs essaient de prouver que le monde n'est pas éternel. Réponse à ces raisons.

Quelques-uns apportent, de leur côté, certaines raisons, pour

(6) Eorum autem quæ fiunt, quædam natura, quædam arte, quædam a casu fiunt : omnia vero quæ fiunt, et ab aliquo, et ex aliquo, ac aliquid fiunt..... Cuncta vero quæ aut natura, aut arte fiunt, habent materiam. Possibile enim est esse et non esse eorum unumquodque (Arist. *Metaph.* VII, c. 7). — L'idée du mouvement est renfermée dans cette phrase : *Omnia quæ fiunt, et ab aliquo, et ex aliquo ac aliquid fiunt;* car il s'agit d'une simple transformation qui suppose nécessairement un changement ou un mouvement.

---

etiam nulla potentia exsistente. In his autem quæ per motum fiunt, oportet prius fuisse possibile per aliquam passivam potentiam; in quibus Philosophus (Metaphys. VII, c. 7), hac utitur ratione.

4° Patet igitur etiam ex hoc, quod nec quarta ratio ad propositum concludit. Nam fieri non simul est causa esse rei, in his quæ per motum fiunt, in quorum fieri successio invenitur; in his autem quæ non fiunt per motum, non prius est fieri quam esse.

Sic igitur evidenter apparet quod nihil prohibet ponere mundum non semper fuisse; quod fides catholica ponit : *In principio creavit Deus cœlum et terram* (*Gen.* I, 1). Et de Deo dicitur : *Antequam quidquam faceret a principio, etc.* (*Proverb.* VIII, 22).

prouver que le monde n'a pas toujours existé. Voici sur quoi ils s'appuient :

1° Dieu est cause de toute chose; c'est une vérité bien démontrée [ch. 15]. Or, la cause doit précéder par sa durée tout ce qui résulte de son action.

2° L'être universel ayant été créé par Dieu, il ne peut avoir été fait de quelque être. Donc il est fait de rien, et, par conséquent, il existe après avoir été privé d'existence.

3° Ce qui est infini ne peut disparaître. Or, si le monde a toujours existé, il y a eu des infinis qui ont disparu, car ce qui est passé ne paraît plus; et, si le monde est éternel, les jours ou les révolutions passées du soleil sont en nombre infini.

4° Si le monde est éternel, il s'ensuit que l'infini reçoit de l'augmentation, puisqu'à ces jours ou révolutions passées il s'en ajoute d'autres sans cesse.

5° Il en résulte encore que l'on peut remonter à l'infini dans les causes efficientes, si la génération s'est toujours continuée; ce qu'il faut nécessairement admettre dans la supposition où le monde serait éternel. En effet, la cause du fils est le père, qui reconnaît lui-même une autre cause, et ainsi de suite jusqu'à l'infini.

6° Une troisième conséquence, c'est qu'il existe des infinis, savoir les âmes immortelles des hommes qui ont vécu, et dont le nombre est infini.

Ces raisons sont, à la vérité, plausibles; mais parce que les conclusions qu'on en tire ne sont pas nécessaires, il suffit de les toucher en

---

CAPUT XXXVIII.

Rationes quibus conantur aliqui ostendere mundum non esse æternum, et solutiones earum.

Sunt autem quædam rationes a quibusdam inductæ ad probandum mundum non semper fuisse, sumptæ ex his :

1° Deum enim esse omnium rerum causam demonstratum est (c. 15). Causam autem oportet duratione præcedere ea quæ per actionem causæ fiunt.

2° Item, Quum totum ens a Deo sit creatum, non potest dici factum esse ex aliquo ente ; et sic relinquitur quod sic factum ex nihilo, et per consequens quod habeat esse post non-esse.

3° Adhuc, Quia infinita non est transire. Si autem mundus semper fuisset, essent jam infinita pertransita, quia quod præteritum est pertransitum est; sunt autem infiniti dies vel circulationes solis præteritæ, si mundus semper fuit.

4° Præterea, Sequitur quod infinito fiat additio, quum ad dies vel circulationes præteritas quotidie de novo addatur.

5° Amplius, Sequitur quod in causis efficientibus sit procedere in infinitum, si generatio fuit semper; quod oportet dicere, mundo semper existente; nam filii causa est pater et hujus alius, et sic in infinitum.

6° Rursus, Sequitur quod sint infinita, scilicet infinitorum hominum præteritorum animæ immortales.

Has autem rationes, quia usquequaque non de necessitate concludunt, licet proba-

passant, de peur que l'on ne s'imagine que la foi catholique repose sur de vains arguments plutôt que sur le fondement inébranlable des enseignements divins. Il nous paraît donc convenable de faire connaître les réponses que leur opposent les partisans de l'éternité du monde.

La première raison est celle-ci : L'agent précède nécessairement l'effet qui résulte de son opération. Cela est vrai lorsqu'il s'agit des êtres qui produisent quelque chose au moyen du mouvement, parce que, dans ce cas, l'effet n'est que le mouvement produit dans un sujet qui en est le terme, et, par conséquent, l'agent doit exister même à l'instant où le mouvement commence. Mais cela n'est pas nécessaire pour ceux dont l'action est instantanée, comme celle du soleil, qui, arrivé au point où il se lève, répand tout d'un coup sa lumière sur tout notre hémisphère.

La seconde est dénuée de force. En effet, si l'on n'accorde pas que ce qui existe est formé de quelque chose, il faut opposer une proposition contradictoire, et dire que cela est fait sans que ce soit de quelque chose, et ce n'est pas là ce qui s'appelle sortir du néant, si ce n'est dans le premier sens (1). Donc on ne peut conclure que tel être est produit après avoir été à l'état du non-être.

La troisième raison n'est pas plus pressante. Quoiqu'il n'y ait pas d'infini actuel et simultané, il peut cependant exister d'une manière successive, puisque tout infini pris dans ce sens est fini. Chacune des révolutions du soleil qui ont précédé a donc pu passer parce qu'elle

(1) Il est essentiel de remarquer la distinction qui est faite ici entre le *néant* et le *non-être* : sortir du *néant*, c'est être fait de rien, c'est-à-dire sans matière préexistante ; tandis que sortir du *non-être*, c'est, dans le sens adopté par ceux qui prétendent que *rien ne se fait de rien*, recevoir l'existence par la réunion d'éléments séparés jusque-là, et dont l'assemblage constitue un être nouveau.

---

bilitatem habeant, sufficit tangere solum, ne videatur fides catholica in vanis rationibus constituta et non potius in solidissima Dei doctrina ; et ideo conveniens videtur ponere qualiter obvietur eis per eos qui æternitatem mundi posuerunt.

Quod enim primo dicitur, agens de necessitate præcedere effectum qui per suam operationem fit, verum est in his quæ agunt aliquid per motum, quia effectus non est nisi in termino motus ; agens autem necesse est esse etiam quum motus incipit ; in his autem quæ in instanti agunt, hoc non est necesse ; sicut simul, dum sol est in puncto orientis, illuminat nostrum hemisphærium.

Quod etiam secundo dicitur non est efficax. Ei enim quod est *Ex aliquo aliquid fieri* contradictorium oportet dare, si hoc non detur [quod contradictorium] ; est *non ex aliquo fieri*, non autem hoc est *ex nihilo fieri*, nisi sub sensu primi ; ex quo concludi non potest quod fiat post non-esse.

Quod etiam tertio ponitur non est cogens. Nam infinitum, etsi non sit simul in actu, potest tamen esse in successione, quia sic quodlibet infinitum acceptum finitum est. Quælibet igitur circulatio præceden-

était finie, tandis que si le monde avait existé de telle sorte que toutes ces révolutions fussent arrivées en même temps, il serait impossible de distinguer la première, et, par conséquent, il n'y aurait pas de passé, car il ne se conçoit pas sans deux extrêmes.

La quatrième est très faible; car rien ne s'oppose à ce que l'infini s'accroisse dans la partie par où il est fini. Or, si l'on admet que le temps est éternel, il s'ensuit qu'il est infini dans la partie qui a précédé et fini par celle qui vient ensuite, puisque le présent est le terme du passé.

La cinquième objection n'a rien d'embarrassant. En effet, les causes actives ne peuvent s'enchaîner jusqu'à l'infini, ainsi que l'enseignent les philosophes, au sujet des causes qui ont une action simultanée (2); car alors l'effet doit dépendre d'actions infinies qui existent en même temps. Ces causes sont infinies par elles-mêmes, parce que leur infinité est indispensable pour que l'effet puisse se produire. Quant aux causes qui n'agissent pas ensemble, il n'y a rien d'impossible, suivant le sentiment qui tient pour la génération perpétuelle. Cependant, cette infinité est un accident pour les causes de cette espèce. Par exemple, c'est par accident que le père de Socrate est ou n'est pas le fils d'un autre. Mais ce n'est pas par accident que le bâton, en tant qu'il meut une pierre, est lui-même, mû par la main; car il n'imprime le mouvement qu'autant qu'il est mû lui-même.

L'objection relative aux âmes offre plus de difficulté; cependant il

(2) At vero quod est principium aliquod, neque sunt infinitæ entium causæ neque in rectum, neque secundum speciem, patet. Nec enim ut ex materia, hoc ex hoc potest esse infinitum, ut carnem ex terra, terram ex aere, aerem ex igne, et hoc non stare (Arist. *Metaphys.* II, c. 2).

---

tium transiri potuit, quia finita fuit; in omnibus autem simul [consideratis], si mundus semper fuisset, non esset accipere primam, et ita nec transitum, qui semper exigit duo extrema.

Quod etiam quarto proponitur debile est. Nam nihil prohibet infinito ex ea parte additionem fieri qua est finitum. Ex hoc autem quod ponitur tempus æternum, sequitur quod sit infinitum ex parte ante, sed finitum ex parte post; nam præsens est terminus præteriti.

Quod etiam quinto objicitur non cogit, quia causas agentes in infinitum procedere est impossibile, secundum philosophos (Metaphys. II, c. 2), in causis simul agentibus; quia oportet effectum dependere ex actionibus infinitis simul existentibus; et hujusmodi sunt causæ per se infinitæ, quia earum infinitas ad causatum requiritur. In causis autem non simul agentibus, hoc non est impossibile, secundum eos qui ponunt generationem perpetuam. Hæc autem infinitas accidit causis; accidit enim patri Socratis quod sit alterius filius vel non filius; non autem accidit baculo, in quantum movet lapidem, quod sit motus a manu; movet enim in quantum est motus.

Quod autem de animabus objicitur difficilius est; sed tamen ratio non est multum utilis, quia multa supponit. Quidam namque æternitatem mundi ponentium posuerunt

n'y a pas beaucoup d'avantage à la faire, parce qu'elle suppose plusieurs choses. Quelques-uns, parmi ceux qui croient à l'éternité du monde, prétendent que les âmes des hommes ne survivent pas aux corps. D'autres disent qu'il ne reste de ces âmes qu'une intelligence séparée ou active ou même possible, suivant les différentes opinions. D'autres encore ont enseigné que les âmes, accomplissant une sorte de révolution, rentrent après quelques siècles dans des corps. Enfin, il en est qui ne voient aucun inconvénient à ce qu'il y ait quelques infinis actuels parmi les êtres qui ne sont pas soumis à un ordre déterminé.

Il serait pourtant plus utile, pour prouver que le monde n'est pas éternel, de s'appuyer sur la fin que se propose la volonté divine, comme nous l'avons fait précédemment [ch. 35]. En effet, la fin qui pousse la volonté de Dieu à produire des êtres, c'est sa bonté, selon qu'elle se manifeste par ces effets. Or, ce qui rend plus sensible sa bonté et sa puissance, c'est qu'il y a en dehors de lui des choses qui n'ont pas toujours existé. D'où il résulte évidemment que les êtres qui sont distincts de lui ont reçu de lui l'existence, puisqu'ils n'ont pas toujours été. Il est visible encore que Dieu n'agit pas par nécessité de nature et que sa puissance infinie ne peut être épuisée par son action; car il était très convenable à la bonté divine que les choses créées reçussent d'elle le principe de leur durée.

Nous pouvons, à l'aide des vérités que nous venons d'établir, éviter les différentes erreurs dans lesquelles sont tombés les philosophes païens (3). Les uns disent que le monde est éternel, les autres veulent que la matière du monde existe dès l'éternité. Selon eux, le monde

(3) Ces erreurs sont exposées dans la *Physique* d'Aristote (liv. VIII, c. 1). Il serait trop long de citer ici tout ce passage, dont saint Thomas nous donne la substance.

---

etiam humanas animas non esse post corpus; quidam vero, quod ex animabus non manet nisi intellectus separatus, vel agens, secundum quosdam, vel etiam possibilis, secundum alios; quidam autem posuerunt circulationem in animabus, dicentes quod eædem animæ, post aliqua secula, in corpora revertuntur; quidam vero pro inconvenienti non habent quod sint aliqua infinita actu in his quæ ordinem non habent.

Potest autem efficacius procedi ad hoc ostendendum, ex fine divinæ voluntatis, ut supra (c. 35) tactum est. Finis enim divinæ voluntatis, in rerum productione, est ejus bonitas, in quantum per causata manifestatur. Potissime autem manifestatur divina bonitas et virtus per hoc quod res aliæ præter Ipsum non semper fuerunt; ex hoc enim manifeste apparet quod res aliæ præter Ipsum ab Ipso esse habent, quia non semper fuerunt. Ostenditur etiam quod non agit per necessitatem naturæ, et quod virtus sua est infinita in agendo; hoc enim convenientissimum fuit divinæ bonitati ut rebus creatis principium durationis daret.

Ex his autem quæ prædicta sunt, vitare possumus diversos errores gentilium philosophorum; quorum quidam posuerunt mundum æternum, quidam materiam mundi

commença à une certaine époque à se former, par hasard, ou sous l'action de quelque intelligence et même par un effet de l'amitié ou de la discorde (4). Tous admettent quelque chose en dehors de Dieu éternel, et se mettent ainsi en opposition avec la foi catholique.

CHAPITRE XXXIX.

La distinction des êtres n'est pas due au hasard.

Après avoir examiné les questions qui se rattachent à la production des êtres, nous avons à nous occuper de celles qui sont relatives à leur distinction. Nous allons démontrer en premier lieu que cette distinction n'est pas l'œuvre du hasard. En effet :

1° Le hasard ne se rencontre que parmi les choses qui peuvent exister d'une autre manière; car jamais on ne lui attribue ce qui est nécessairement et toujours. Or, nous avons démontré [ch. 30] qu'il y a des créatures dont la nature est telle qu'elles sont dans l'impossibilité de ne pas exister, par exemple, les êtres immatériels qui ne sont pas soumis à la contrariété. Leurs substances ne peuvent donc être l'œuvre du hasard. Or, ces créatures se distinguent entre elles par leurs substances. Donc cette distinction ne vient pas non plus du hasard.

2° Si le hasard ne se rencontre que parmi les choses qui peuvent

(4) L'*amitié* ou la *concorde* et la *discorde* remplissent, dans la physique des anciens, le même rôle que les deux forces désignées aujourd'hui sous les noms d'*attraction* et de *répulsion*.

æternam, ex qua ex aliquo tempore mundus cœpit generari, vel a casu, vel ab aliquo intellectu, aut etiam amore et lite. Ab omnibus enim his ponitur aliquid præter Deum æternum; quod fidei catholicæ repugnat.

CAPUT XXXIX.

Quod distinctio rerum non est a casu.

Expeditis autem his quæ ad rerum productionem pertinent, restat prosequi ea quæ sunt consideranda in rerum distinctione; in quibus primo oportet ostendere quod rerum distinctio non est a casu.

1° Casus enim non contingit nisi in possibilibus aliter se habere; quæ enim sunt ex necessitate et semper, non dicimus esse a casu. Ostensum est autem supra (c. 30) quasdam res creatas esse, in quarum natura non est possibilitas ad non-esse, sicut sunt substantiæ immateriales et absque contrarietate. Substantias igitur eorum impossibile est esse a casu. Sunt autem per suam substantiam distinctæ ad invicem. Earum igitur distinctio non est a casu.

2° Amplius, Quum casus sit tantum in possibilibus aliter se habere, principium

exister d'une autre manière, le principe de cette possibilité est la matière et non la forme, qui détermine plutôt la possibilité qui est dans la matière à une seule chose (1). Or, les êtres qui se distinguent par leurs formes ne doivent pas cette distinction au hasard, mais ceux-là seulement peut-être qui sont distincts entre eux à raison de leur matière. De plus, c'est la forme qui distingue les espèces, tandis que la distinction des individus qui composent l'espèce vient de la matière. Donc le hasard n'établit pas de distinction entre les êtres quant à l'espèce; mais on peut accorder qu'il le fait pour certains individus.

3° La matière étant le principe et la cause des choses qui relèvent du hasard [nous venons de le prouver], la production de celles qui tirent leur origine de la matière peut être fortuite. Or, ainsi que nous l'avons démontré [ch. 16], la première fois que des êtres ont reçu l'existence, ils n'ont pas été tirés de la matière. Donc on ne peut, dans ce cas, faire intervenir le hasard. Or, il y a eu nécessairement distinction dans cette première production; car, parmi les créatures, il s'en trouve un grand nombre qui ne s'engendrent pas les unes les autres et ne proviennent pas non plus d'une source commune, puisqu'il n'y a pas entre elles identité de matière. Il est donc impossible que la distinction des êtres soit un effet du hasard.

4° La cause qui est par elle-même passe avant celle qui n'est cause que par accident. Si donc les effets postérieurs résultent d'une cause qui est par elle-même et déterminée, il serait absurde d'affirmer que les premiers effets ont eu une cause indéterminée dont l'action fût ac-

(1) Il faut entendre cette proposition en ce sens, que la matière étant par elle-même indifférente à plusieurs états, la forme la tire de cette indifférence en faisant d'elle une seule chose ou bien en la déterminant à un état fixe.

---

autem hujusmodi possibilitatis est materia, non autem forma quæ magis determinat possibilitatem materiæ ad unum; ea autem quorum distinctio est a forma, non distinguuntur a casu, sed forte ea quorum distinctio est a materia; specierum autem distinctio est a forma, singularium autem ejusdem speciei a materia; distinctio igitur rerum secundum speciem non potest esse a casu; sed forte aliquorum individuorum casus potest esse distinctivus.

3° Adhuc, Quum materia sit principium et causa rerum casualium, ut ostensum est, in eorum factione potest esse casus, quæ ex materia generantur. Ostensum est autem supra (c. 16) quod prima rerum productio in esse non est ex materia. In ea igitur casus locum habere non potest. Oportet autem quod prima rerum productio cum distinctione fuerit, quum multa inveniantur in rebus creatis quæ neque ex invicem generantur neque ex aliquo uno communi, quia non conveniunt in materia. Non est igitur possibile quod rerum distinctio sit a casu.

4° Item, Causa per se, prior est ea quæ est per accidens. Si igitur posteriora sint a causa per se determinata, inconveniens est dicere priora esse a causa per accidens indeterminata. Distinctio autem rerum præcedit naturaliter motum et operationes rerum; determinati enim motus et operationes sunt

cidentelle. Or la distinction des choses précède naturellement tout mouvement et toute opération, car les mouvements et les opérations déterminés appartiennent aux êtres déterminés et distincts. Or, les mouvements et les opérations des êtres proviennent de causes qui sont telles par elles-mêmes et déterminées, puisqu'ils procèdent de leurs causes d'une manière identique, toujours, ou du moins dans la plupart des cas. Donc la distinction des choses vient d'une cause qui est par elle-même et déterminée, et non du hasard, qui est une cause accidentelle et indéterminée.

5° Toutes les fois qu'une chose procède d'un être agissant par l'intelligence et la volonté, sa forme est dans l'intention de cet agent. Or, l'universalité des créatures a pour auteur Dieu, qui agit par son intelligence et sa volonté [ch. 23]. Ensuite, il n'y a dans sa puissance aucun défaut qui l'empêche d'atteindre le but qu'il a en vue, puisqu'elle est infinie [liv. 1, ch. 43]. Donc le hasard est étranger à la forme de l'univers que Dieu a fixée et voulue. En effet, nous disons qu'une chose est fortuite quand elle arrive en dehors de l'intention de l'agent. Or, la forme de l'univers consiste dans la distinction et l'ordonnance de ses parties. Donc la distinction des êtres ne s'est pas établie par hasard.

6° La fin pour laquelle un effet est produit, c'est ce qu'il y a en lui de bon et d'excellent. Or, s'il y a dans l'univers quelque chose de bon et d'excellent, c'est l'ordre qui rattache les unes aux autres ses différentes parties, et qui est impossible sans distinction; car c'est lui qui fait de l'univers un tout, et c'est en cela que consiste sa perfection. Donc la fin pour laquelle l'univers est produit n'est autre que l'ordre de ses parties et leur distinction. Donc la distinction des êtres n'a pas pour cause le hasard.

---

determinatarum et distinctarum; motus autem et operationes rerum sunt a causis per se et determinatis, quum inveniantur aut semper aut in pluribus ex suis causis eodem modo procedere. Ergo et distinctio rerum est a causa per se et determinata, et non a casu, qui est causa per accidens indeterminata.

5° Amplius, Cujuslibet rei procedentis ab agente per intellectum et voluntatem forma est ab agente intenta. Ipsa autem universitas creaturarum Deum habet auctorem, qui est agens per voluntatem et intellectum, ut ex præmissis (c. 23) patet; nec in virtute sua defectus aliquis esse potest, ut sic deficiat a sua intentione, quum sua virtus infinita sit, ut supra ostensum est (l. 1, c. 43). Oportet igitur quod forma universi sit a Deo intenta et volita; non est igitur a casu; casu enim dicimus esse quæ præter intentionem sunt agentis. Forma autem universi consistit in distinctione et ordine partium ejus. Non est igitur distinctio rerum a casu.

6° Adhuc, Id quod est bonum et optimum in effectu, est finis productionis ipsius. Sed bonum et optimum universi consistit in ordine partium ipsius ad invicem, qui sine distinctione esse non potest; per hunc enim ordinem universum in sua totalitate

Nous trouvons cette vérité enseignée dans la Sainte-Écriture; car après avoir dit au commencement de la Genèse : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre* [Gen. I, 1], elle ajoute : *Dieu sépara la lumière et les ténèbres* [Gen. I, 4], et ainsi du reste. En sorte qu'il résulte clairement de là qu'il faut attribuer à Dieu et non pas au hasard, non-seulement la création des êtres, mais encore leur distinction comme étant le bien et la perfection de l'univers. C'est pourquoi nous lisons plus loin : *Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites, et elles étaient très bonnes* [Gen. I, 31].

Cette démonstration fait évanouir le sentiment des anciens philosophes naturalistes (2), qui avaient imaginé une seule et unique cause matérielle qui donnait l'existence à toute chose au moyen de la raréfaction et de la condensation. Ceux-là, en effet, se voient forcés de dire que la distinction des êtres, si visible dans tout l'univers, est le résultat, non de l'intention de quelqu'un qui les coordonne, mais du mouvement fortuit de la matière.

Il en est de même de l'opinion de Démocrite et de Leucippe (3), qui admettaient une infinité de principes matériels, savoir : des corps indivisibles de même nature, mais différents par leur figure, leur position et leur ordre respectif. C'est de leur rencontre, qui doit toujours être l'effet du hasard, puisque ces philosophes niaient l'existence d'une cause active, que naît, selon eux, la diversité dans les êtres, à raison des trois différences de figure, d'ordre et de position, que nous venons

(2) Voyez la note 3 du chap. 37, p. 435.

(3) Cette opinion de Démocrite fut admise par Epicure et tous ses disciples, qui professent le matérialisme le plus complet. On peut en voir l'exposé dans le poëme de l'épicurien Lucrèce, *De rerum natura*.

---

constituitur, quæ est optimum ipsius. Ipse igitur ordo partium universi et distinctio earum est finis productionis universi; non est igitur distinctio rerum a casu.

Hanc autem veritatem sacra Scriptura profitetur, ut patet; quum primo dicatur : *In principio creavit Deus cœlum et terram* (*Gen.* I, 1), subjungit : *Divisit lucem a tenebris* (*Gen.* I, 4), et sic de aliis ; ut non solum rerum creatio, sed etiam rerum distinctio a Deo esse ostendatur, non a casu, sed quasi bonum et optimum universi; unde subditur : *Viditque Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona* (*Gen.* I, 31).

Per hoc autem excluditur opinio antiquorum naturalium ponentium causam materialem solam et unam, ex qua omnia fiebant, raritate et densitate; hos enim necesse est dicere distinctionem rerum, quas in universo videmus, non ex alicujus ordinantis intentione provenisse, sed ex materiæ fortuito motu.

Similiter etiam excluditur opinio Democriti et Leucippi, ponentium infinita principia materialia, scilicet indivisibilia corpora ejusdem naturæ, sed differentia figuris, positione et ordine ; ex quorum concursu (quem oportebat esse fortuitum, quum causam agentem negarent) ponebant esse diversitatem in rebus, propter prædictas tres atomorum differentias, scilicet figuræ, ordinis et positionis; unde sequebatur distinctionem rerum esse fortuitam; quod ex præmissis patet esse falsum.

d'indiquer parmi ces atomes. D'où il suit que la distinction des choses est fortuite : conséquence dont la fausseté est maintenant démontrée.

CHAPITRE XL.

La matière n'est pas la cause première de la distinction des êtres.

Nous devons conclure de ce qui précède que la distinction des êtres ne provient pas de la diversité que nous apercevons dans la matière, comme de sa cause première. En effet :

1° Rien de déterminé ne peut provenir de la matière, à moins que ce ne soit par un cas fortuit (1), parce que la matière est indifféremment disposée à devenir beaucoup de choses, et si l'une de ces choses seulement se réalise, elle est nécessairement contingente, ainsi que cela a lieu pour le plus petit nombre des êtres. C'est ainsi qu'il faut considérer ce qui arrive par hasard, surtout lorsque l'agent est dépourvu d'intention. Or, nous avons prouvé que la distinction des êtres ne vient pas du hasard [ch. 39]. Donc elle ne résulte pas non plus de la diversité qui est dans la matière comme de sa cause première.

2° Tout ce qui résulte de l'intention de l'agent n'existe pas à raison de la matière considérée comme sa cause première; car la cause active, en tant qu'elle produit un effet, a la priorité sur la matière, qui ne devient cause actuelle qu'autant qu'elle reçoit le mouvement de

(1) Il est bon d'observer que saint Thomas, en disant que rien ne peut provenir de la matière que fortuitement, veut parler de ce qui résulte de la matière considérée comme cause première et seule agissante, et non de ce qu'elle peut produire en vertu de l'intention et d'une certaine disposition ou combinaison d'un agent supérieur et intelligent.

CAPUT XL.

Quod materia non est prima causa distinctionis rerum.

Ex hoc autem ulterius apparet quod rerum distinctio non est propter materiæ diversitatem sicut propter primam causam.

1° Ex materia enim nihil determinatum provenire potest nisi casualiter, eo quod materia ad multa possibilis est; ex quibus si unum tantum proveniat, hoc, ut in paucioribus, contingens necesse est esse. Hujusmodi autem est quod casualiter evenit, et præcipue sublata intentione agentis. Ostensum est autem (c. 39) quod rerum distinctio non est a casu. Relinquitur igitur quod non sit propter materiæ diversitatem sicut propter primam causam.

2° Adhuc, Ea quæ sunt ex intentione agentis non sunt propter materiam sicut propter primam causam; causa enim agens prior est in causando quam materia, quia materia non fit actu causa, nisi secundum

l'agent. D'où il suit que si un effet arrive à être dans une disposition propre à la matière et devient conforme à l'intention de l'agent, il ne provient pas de la matière comme de sa première cause. C'est pour cette raison que tout ce qui se rapporte à la matière comme à sa cause première est en dehors de l'intention de l'agent. Tels sont les monstres et les autres aberrations de la nature. Pour la forme, elle est déterminée par l'intention de l'agent. En voici la preuve : l'agent produit un être semblable à lui, quant à la forme; et si quelquefois il n'atteint pas son but, cela arrive fortuitement et provient de la matière. Les formes ne sont donc pas une conséquence de la disposition de la matière prise comme cause première ; mais, au contraire, la matière est disposée de telle manière, afin de réaliser telle forme. Or, les formes sont le principe de la distinction des êtres suivant leurs espèces. Donc cette distinction n'existe pas à raison de la diversité de la matière, comme si elle en était la cause première.

3° La matière ne peut être la source de la distinction des êtres que pour ceux qui sont faits d'une matière préexistante. Or, il y a dans l'univers beaucoup de choses distinctes entre elles qui ne peuvent être faites d'une matière préexistante. Nous en avons un exemple dans les corps célestes, qui ne sont sujets à aucune contrariété, ainsi que le prouve leur mouvement. Il est donc impossible que la diversité de la matière soit la cause première de la distinction des êtres.

4° Tous les êtres dont l'existence dépend d'une cause et qui sont distincts les uns des autres reconnaissent également une cause de cette distinction; car ce qui fait que chaque chose est un être, c'est qu'elle devient une seule chose indivisible en elle-même et distincte de toute autre. Si la matière est, par sa diversité, la cause de la dis-

---

quod est mota ab agente. Unde, si aliquis effectus consequitur dispositionem materiæ et intentionem agentis, non est ex materia sicut ex prima causa; et propter hoc videmus quod ea quæ reducuntur in materiam sicut in primam causam, sunt præter intentionem agentis, sicut monstra et alia peccata naturæ; forma autem est ex intentione agentis; quod ex hoc patet : Agens agit sibi simile secundum formam; et si aliquando deficiat, hoc est a casu, propter materiam. Formæ igitur non sequuntur dispositionem materiæ sicut primam causam, sed magis e converso materiæ sic disponuntur ut sint tales formæ. Distinctio autem rerum secundum speciem est per formas. Distinctio igitur rerum non est propter materiæ diversitatem sicut propter primam causam.

3° Amplius, Distinctio rerum non potest provenire ex materia nisi in illis quæ ex materia præexsistente fiunt. Multa autem sunt ab invicem distincta in rebus quæ non possunt ex præexsistente materia fieri, sicut patet de corporibus cœlestibus quæ non habent contrarium, ut eorum motus ostendit. Non igitur potest esse prima causa distinctionis rerum diversitas materiæ.

4° Item, Quæcumque habentia sui esse causam distinguuntur, habent causam suæ distinctionis; unumquodque enim secundum hoc fit ens secundum quod fit unum in se

tinction des choses, il faut admettre aussi qu'il y a des matières distinctes en elles-mêmes. Or, nous avons établi que toute matière a reçu l'existence d'un être autre qu'elle-même, en prouvant [ch. 15] que tout ce qui existe, de quelque manière que ce soit, vient de Dieu. Donc ces matières ne sont pas elles-mêmes la cause de leur distinction. Donc la première cause de la distinction des êtres ne peut se trouver dans la diversité de la matière.

5° Dès lors que toute intelligence agit pour le bien, elle ne fait pas ce qui est meilleur pour ce qui est plus vil; mais c'est le contraire qui a lieu. Il en est de même de la nature. Or, tout procède de Dieu, qui agit par son intelligence [ch. 23]. Donc si Dieu fait des êtres plus vils, c'est à cause des plus nobles, et non réciproquement. Or, la forme est plus excellente que la matière, puisqu'elle la perfectionne et l'actualise. Donc il ne donne pas aux choses telles formes à cause de telles matières; mais il a produit telles matières afin de réaliser telles formes. Donc la distinction des espèces, quant à leurs formes, n'existe pas à raison de la matière; mais des matières diverses ont été créées pour être adaptées à diverses formes.

Ainsi se trouve anéantie l'opinion d'Anaxagore, qui admettait l'existence d'une infinité de principes matériels, mélangés d'abord et confus, puis ensuite séparés par une intelligence qui les mit en ordre. La même réfutation atteint tous ceux qui recouraient à divers principes matériels pour expliquer la distinction des êtres.

---

indivisum et ab aliis distinctum. Sed si materia sui diversitate est causa distinctionis rerum, oportet ponere materias in se esse distinctas; constat autem quod materia quælibet habet esse ab alio, per hoc quod supra ostensum est [c. 15] omne quod qualitercumque est a Deo esse. Ergo *aliud* est causa distinctionis materiis; non igitur prima causa distinctionis rerum potest esse diversitas materiæ.

5° Adhuc, Quum omnis intellectus agat propter bonum, non agit melius propter vilius, sed e converso; similiter est de natura. Omnes autem res procedunt a Deo per intellectum agentem, ut ex supradictis [c. 23] patet. Sunt igitur a Deo viliora propter meliora, et non e converso. Forma autem nobilior est materia, quum sit perfectio et actus ejus. Ergo non producit tales formas rerum propter tales materias, sed magis tales materias, produxit ut sint tales formæ. Non igitur distinctio specierum in rebus, quæ est secundum formam, est propter materiam; sed magis materiæ sunt creatæ diversæ, ut diversis formis conveniant.

Per hoc autem excluditur opinio Anaxagoræ ponentis infinita principia materialia a principio quidem commixta in uno confuso, quæ postmodum intellectus separando constituit; et quorumcumque aliorum ponentium diversa principia materialia, ad distinctionem rerum causandum.

CHAPITRE XLI.

La distinction des êtres ne vient d'aucune contrariété entre les premiers agents.

Nous pouvons, en nous appuyant sur les démonstrations précédentes, prouver que la cause de la distinction des êtres n'est ni la diversité ni la contrariété des agents. En effet :

1° Si les divers agents qui produisent, par leur action, la diversité des choses sont coordonnés entre eux, il existe nécessairement une cause unique de cet ordre ; car plusieurs choses ne peuvent être unies ensemble que par une seule, et, par conséquent, cet ordre est dû à une cause unique, et il y a une distinction unique des choses. Si, au contraire, il n'existe aucun ordre qui rattache les uns aux autres ces agents divers, leur concours, d'où résultera la diversité des choses, sera accidentel. Donc cette distinction sera toute fortuite, contrairement à ce que nous avons établi [ch. 39].

2° Diverses causes non coordonnées ne peuvent avoir pour résultat des effets coordonnés, à moins que ce ne soit par accident ; et des êtres divers, considérés comme tels, ne peuvent produire l'unité. Or, s'il existe un ordre entre les choses qui sont distinctes, on ne peut l'attribuer au hasard, puisque le plus souvent l'une est mise en mouvement par l'autre. Il est donc impossible que la distinction des êtres ainsi coordonnés existe à raison de la diversité d'agents non coordonnés.

3° Tout être dont la distinction est due à une cause ne peut être la

---

CAPUT XLI.

Quod distinctio rerum non est propter contrarietatem primorum agentium.

Ex præmissis autem ostendi potest quod causa distinctionis rerum non est diversitas aut contrarietas agentium.

1° Si enim diversi agentes, ex quibus procedit rerum diversitas, sunt ordinati ad invicem, oportet quod hujusmodi ordinis sit aliqua causa una ; nam multa non uniuntur nisi per aliquod unum ; et sic illius ordinis est una causa et una distinctio rerum. Si vero diversi agentes non sint ad invicem ordinati, concursus eorum ad diversitatem rerum producendam erit per accidens ; distinctio igitur rerum erit casualis ; cujus contrarium supra (c. 39) est ostensum.

2° Item, A diversis causis non ordinatis non procedunt effectus ordinati, nisi forte per accidens ; diversa autem, in quantum hujusmodi, non faciunt unum. Res autem distinctæ inveniuntur habere ordinem ad invicem non casualiter, quum, ut in pluribus, unum ab alio moveatur. Impossibile est igitur quod distinctio rerum sic ordinatarum sit propter diversitatem agentium non ordinatorum.

3° Amplius, Quæcumque habent causam suæ distinctionis non possunt esse prima causa distinctionis rerum ; sed, si plura en-

cause première de la distinction des choses. Or, si l'on considère également plusieurs êtres, il y a certainement une cause qui les distingue. En effet, ils tiennent leur existence d'une cause, puisque tout procède du premier être [ch. 15]. Or, le même être est la cause de l'existence d'une chose et de sa distinction relativement aux autres choses [ch. 40]. Donc la diversité des agents ne peut être considérée comme la cause de la distinction des êtres.

4° Si la diversité des choses provient de la diversité ou de la contrariété des agents divers, cela doit s'entendre surtout, comme plusieurs le prétendent, de la contrariété du bien et du mal, en sorte que tous les biens procèdent d'un bon principe, et tous les maux d'un mauvais. Or, on rencontre le bien et le mal dans tous les genres. Tous les maux ne peuvent tirer leur origine d'un seul premier principe; car ce qui existe par le moyen d'un autre être se rattachant à ce qui existe par soi-même, le principe actif des choses mauvaises devra être mauvais par lui-même. Nous disons qu'une chose est telle par elle-meme quand elle est telle en vertu de son essence. Donc son essence sera mauvaise. Or, il y a là une impossibilité; car tout ce qui existe est nécessairement bon, considéré comme être, puisque toute chose aime son être et désire sa conservation. Ce qui le prouve, c'est que tout fait effort pour se soustraire à la destruction. Le bien, c'est ce que tous les êtres recherchent. Donc la distinction dans les choses ne peut provenir de deux principes contraires, l'un bon et l'autre mauvais.

5° Tout agent agit parce qu'il est un être actuel, et en tant qu'il est actuel, tout être est parfait. Or, en considérant comme tel tout ce qui est parfait, nous disons que cela est un bien. Donc tout agent, en sa qualité d'agent, est bon. Si donc un être est mauvais par lui-même,

---

tia ex æquo accipiantur, necesse est quod habeant causam suæ distinctionis; habent enim causam essendi, quum omnia entia sint ab uno primo ente, ut supra (c. 15) ostensum est. Idem autem est causa essendi alicui et distinctionis ejus ab aliis, sicut (c. 40) ostensum est. Non potest igitur esse prima causa distinctionis rerum diversitas agentium.

4° Item, Si diversitas rerum procedat a diversitate vel contrarietate diversorum agentium, maxime hoc videtur (quod et plures ponunt) de contrarietate boni et mali; ita quod omnia bona procedant a bono principio, mala a malo. Bonum autem et malum sunt in omnibus generibus; non autem potest esse unum primum principium omnium malorum; quum enim ea quæ sunt per aliud, reducantur ad ea quæ sunt per se, oportebit principium activum malorum esse per se malum. Per se autem dicimus tale quod per essentiam suam tale est. Ejus igitur essentia erit mala. Hoc autem est impossibile; omne enim quod est, in quantum est ens, necesse est esse bonum; esse namque suum unumquodque amat et conservari appetit; signum autem est quia contrapugnat unumquodque suæ corruptioni: bonum autem est quod omnia appetunt. Non potest igitur distinctio in rebus procedere a duobus contrariis principiis, quorum unum sit bonum et aliud malum.

5° Adhuc, Omne agens agit in quantum est actu; in quantum vero est actu, est

il sera incapable de devenir agent. Or, s'il existe un premier principe des maux, il est nécessairement mauvais par lui-même, ainsi que nous venons de le prouver. Donc la distinction des êtres ne peut avoir pour cause deux principes; l'un bon et l'autre mauvais.

6° Si tout être, envisagé comme être, est bon, il s'ensuit que le mal, par cela même qu'il est mal, est un non-être. Or, il n'y a pas lieu de supposer une cause active du non-être pris comme tel, puisque tout agent agit parce qu'il est un être en acte, et que chaque être en produit un autre semblable à lui. Donc on ne peut dire qu'il existe pour le mal, en tant qu'il est un mal, une cause agissante par elle-même; donc il n'y a aucune raison d'attribuer ce qui est mauvais à une première cause unique, qui soit par elle-même la cause de tous les maux.

7° Lorsqu'il survient quelque chose en dehors de l'intention de l'agent, la cause n'est pas telle par elle-même, mais par accident; c'est ce qui arrive quand une personne découvre un trésor en creusant la terre pour planter un arbre. Or, le mal ne peut s'introduire dans un effet qu'en dehors de l'intention de l'agent, puisque tout agent recherche quelque bien; et le bien, c'est ce que tous les êtres désirent. Donc le mal n'a pas de cause qui soit telle par elle-même, mais c'est par accident qu'il se rencontre dans les effets qui résultent des causes. Donc il n'y a pas de premier principe unique de tous les maux.

8° La contrariété qui se rencontre entre les agents existe également dans leurs actions. Donc il n'y a pas de principes contraires pour les choses qui sont la conséquence d'une seule action. Or, la même action produit le bien et le mal. Par exemple, c'est la même qui en décom-

---

unumquodque perfectum; perfectum vero omne in quantum hujusmodi, bonum dicimus. Omne igitur agens, in quantum hujusmodi, bonum est. Si quid igitur per se malum est, non poterit esse agens. Si autem est malorum primum principium, oportet esse per se malum, ut ostensum est. Impossibile est igitur distinctionem in rebus procedere a duobus principiis, bono et malo.

6° Amplius, Si omne ens, in quantum hujusmodi, bonum est, malum igitur, in quantum est malum, est non-ens. Non-entis autem, in quantum hujusmodi, non est ponere causam agentem, quum omne agens agat in quantum est ens actu; agit autem unumquodque sibi simile. Mali igitur, in quantum est hujusmodi, non est ponere causam per se agentem. Non est igitur fieri reductionem malorum in unam primam causam quæ per se sit causa omnium malorum.

7° Adhuc, Quod educitur præter intentionem agentis, non habet causam per se, sed per accidens, sicut quum quis invenit thesaurum, fodiens ad plantandum. Sed malum in effectu aliquo non potest provenire nisi præter intentionem agentis, quum omne agens aliquod bonum intendat: bonum enim est quod omnia appetunt. Malum igitur non habet causam per se, sed per accidens incidit in effectibus causarum. Non igitur est ponere unum primum principium omnium malorum.

8° Item, Contrariorum agentium sunt contrariæ actiones. Eorum igitur quæ per unam actionem producuntur non sunt po-

posant l'eau donne naissance à l'air. Donc on ne peut conclure de la différence du bien et du mal, que l'on remarque dans les êtres, qu'il y a des principes contraires.

9° Ce qui n'existe absolument pas n'est ni bon ni mauvais, et ce qui existe est, par là même, un bien, ainsi qu'il vient d'être dit. Donc le mal est quelque chose, en tant qu'il est un non-être, c'est-à-dire un être par privation. Donc ce qui est mauvais est, comme tel, un être par privation; et le mal lui-même n'est autre que la privation. Or, la privation n'a pas de cause agissante par elle-même, parce que tout agent agit, en tant qu'il revêt une forme. Il est, par conséquent, essentiel que l'effet qui émane de l'agent soit revêtu d'une forme, puisque l'agent produit un être semblable à lui, à moins qu'il n'en soit accidentellement empêché. Donc le mal ne vient pas d'une cause agissante par elle-même; mais il s'introduit par accident dans les effets qui sont dus aux causes douées de cette propriété. Donc il n'existe pas de premier principe unique et essentiel des maux; mais le premier principe, d'où procède toute chose, est un et bon, et s'il se rencontre quelque mal dans ses effets, ce mal est accidentel.

Ainsi s'explique ce passage d'Isaïe : *Je suis le Seigneur, et il n'y a point d'autre Dieu; c'est moi qui forme la lumière et qui produis les ténèbres; je fais la paix et je crée le mal. Je suis le Seigneur qui fais toutes ces choses* [Isaïe, XLV, 6-7]. Nous lisons aussi dans l'Ecclésiastique : *C'est de Dieu que viennent les biens et les maux, la vie et la mort, la pauvreté et la noblesse* [Eccli. XI, 14]. Et encore : *Le bien est opposé au mal, et la mort à la vie; de même, le pécheur est contraire à l'homme juste. Considérez toutes les œuvres du Très-Haut, vous les verrez deux à deux et une contre une* [Eccli. XXXIII, 15].

---

nenda principia contraria. Bonum autem et malum eadem actione producuntur; eadem enim actione aqua corrumpitur et aer generatur. Non sunt igitur, propter differentiam boni et mali in rebus inventam, ponenda principia contraria.

9° Amplius, Quod omnino non est, nec bonum nec malum est; quod autem est, in quantum est, bonum est, ut ostensum est. Oportet igitur malum esse aliquid, in quantum est non-ens; hoc autem est ens privatum. Malum igitur, in quantum hujusmodi, est ens privatum, et ipsum malum est ipsa privatio. Privatio autem non habet causam per se agentem, quia omne agens agit in quantum habet formam; et sic oportet per se effectum agentis esse habens formam, quum agens agat sibi simile, nisi per accidens impediatur. Relinquitur igitur quod malum non habet causam per se agentem, sed incidit per accidens in effectibus causarum per se agentium. Non est igitur unum primum et per se malorum principium; sed primum omnium principium est unum primum bonum, in cujus effectibus consequitur malum per accidens.

Hinc est quod dicitur : *Ego Dominus, et non est alter* Deus, *formans lucem et creans tenebras; faciens pacem et creans malum; ego Dominus faciens omnia hæc* [*Isai.* XLV, 6-7]. Et : *Bona et mala, vita et mors, paupertas et honestas a Deo sunt* [*Eccli.* XI, 14]. Et : *Contra malum bonum est, et contra vitam mors; sic et contra virum justum est peccator.*

Lorsqu'on dit que Dieu fait ou crée le mal, on l'entend en ce sens qu'il crée des êtres bons en eux-mêmes, qui sont cependant nuisibles aux autres. Le loup, par exemple, est un bien dans la nature, et pourtant il est un mal par rapport à la brebis. Il en est de même du feu, relativement à l'eau, en tant qu'il l'altère. Pour la même raison, il y a une cause de mal dans tout ce qui porte le nom de peine. C'est ce qui fait dire au prophète Amos : *Verra-t-on dans la ville un seul mal que le Seigneur n'ait pas fait lui-même* [III, 6]? C'est aussi la doctrine de saint Grégoire : *Le Seigneur*, dit-il, *a créé même les maux qui n'ont aucune subsistance, quant à leur nature. Mais par les maux dont on lui attribue la création, on entend les créatures bonnes en elles-mêmes, et qu'il change en fléaux quand nous faisons le mal* [*Moral.* l. III, ch. 9, in cap. II, *B. Job*].

Cette démonstration renverse l'erreur des premiers principes contraires. Cette erreur doit sa naissance à Empédocle, qui suppose l'existence de deux premiers principes actifs, savoir l'amitié et la discorde (1). Selon lui, l'amitié est la cause de la génération, et la discorde, de la destruction. D'où l'on peut conclure, comme Aristote l'a fait remarquer, qu'il admit deux premiers principes contraires qui sont le bien et le mal (2).

Pythagore parle aussi du bien et du mal comme existant les premiers; cependant il ne les présente par comme principes actifs,

(1) Voyez la note 4 du chap. 38, p. 442.

(2) Cum autem contraria quoque bonis inesse naturæ apparerent, nec solum ordo et pulchrum, verum etiam inordinatio et turpe; pluraque mala quam bona, et turpia quam pulchra, ideo alius quidam amicitiam introduxit et contentionem, utrumque utriusque horum causam. Si quis enim sequatur, et secundum sententiam accipiat, non secundum ea quæ balbutiens Empedocles dicit, inveniet amicitiam quidem bonorum causam esse, contentionem vero malorum. Quare si quis dicat quodammodo dicere, et primum Empedoclem dicere, malum et bonum esse principia, fortasse bene inquiet, siquidem bonorum omnium causa, ipsum bonum; ac malorum, ipsum malum est (Arist. *Metaphys.* I, c. 4).

Et sic intuere in omnia opera Altissimi. Duo et duo, et unum contra unum (*Eccli.* XXXIII, 15).

Dicitur autem Deus facere mala vel creare, in quantum creat ea quæ secundum se bona sunt et tamen aliis sunt nociva; sicut lupus, quamvis in sua specie quoddam bonum naturæ sit, tamen ovi est malus; et similiter ignis aquæ, in quantum est hujusmodi corruptivus; et per similem modum est causa malorum in omnibus quæ pœnæ dicuntur; unde dicitur : *Si erit malum in civitate quod Dominus non fecerit* (*Amos.* III, 6)? — Et hoc est quod Gregorius dicit : « Neque enim mala, quæ nulla sua natura subsistunt, a Domino creantur; sed creare se mala Dominus indicat, quum res bene conditas nobis male agentibus in flagellum format (Moral. l. III, c. 9, in cap. II. B. Job).

Per hoc autem excluditur error ponentium prima principia contraria; qui error primo incepit ab Empedocle; posuit enim duo prima principia agentia, amicitiam et litem, quorum amicitiam dixit esse causam generationis, litem vero corruptionis; ex quo videtur, ut Aristoteles dicit (Metaphys. I, c. 4), hæc duo, bonum et malum, prima principia contraria posuisse.

Posuit autem et Pythagoras duo prima, bonum et malum; sed non per modum principiorum agentium, sed per modum

mais seulement comme principes formels; car il en fait deux genres qui comprennent, dans leur étendue, tous les êtres. C'est ainsi que l'entend le Philosophe (3).

Des hommes d'un sens perverti formèrent la téméraire entreprise d'allier à la doctrine chrétienne ces illusions des anciens philosophes, que réfutèrent assez bien ceux qui vinrent après eux. Le premier d'entre eux fut Marcion, dont le nom passa aux Marcionites. A la faveur de sa qualité de chrétien, il forma une hérésie qui reposait sur la croyance à deux principes divers. Il fut imité par les Cerdoniens, et plus tard par les Manichéens, qui propagèrent au loin cette erreur (4).

(3) Pythagorici primi mathematicis operam dederunt, illa præponebant, et in eis nutriti, eorum principia (quæ sunt numeri) entium quoque cunctorum putabant esse principia...... Horum autem alii, decem, aiunt, inter se coordinata esse principia : finitum, infinitum; impar, par ; unum, plura ; dextrum, sinistrum; masculinum, fœmininum ; quiescens, motum; rectum, curvum; lumen, tenebras; bonum, malum; quadratum, longius altero latere. Quemadmodum etiam Alcmæo Crotoniates putasse videtur. In duo namque plerumque humanas res ait distingui, contrarietates dicens; non tamen (ut illi) distinctas, sed quascumque, ut puta album et nigrum; dulce, amarum; bonum, malum; parvum, magnum.... Pythagorici, vero, duo quidem eodem modo dixerunt principia (Arist. *Metaphys*. I, c. 5).

(4) Toutes les sectes *gnostiques* ont admis plus ou moins explicitement l'existence de deux principes éternels et distincts du bien et du mal. Les Manichéens sont ceux qui ont le plus précisé cette doctrine, que nous trouvons déjà dans la religion de Zoroastre. Il proclame un principe invisible et infini, cause éternelle de deux principes éternels, mais opposés, qui engendrent à leur tour divers ordres de puissances formées à leur image, et, enfin, tous les êtres de l'univers. *Ormuzd* est le premier de ces principes, et *Ahrimane* est le second. Ormuzd, le génie de lumière, c'est l'intelligence, la vie, la force; Ahrimane, la puissance des ténèbres, est la matière ou le dernier degré de l'existence. — Les Égyptiens ont adopté à peu près les mêmes idées; chez les Chaldéens et les Perses, le principe universel est Amour; les deux principes éternels émanés de lui s'appellent, celui du bien ou l'esprit, Kneph; celui du mal ou la matière, Athor. — Cette croyance forme le fond des divers systèmes de la philosophie indienne.

---

formalium principiorum; ponebat enim hæc duo esse genera sub quibus omnia alia comprehenderentur, ut patet per Philosophum (Metaphys. I, c. 5). Hos autem antiquissimorum philosophorum errores, qui etiam sunt per posteriores philosophos sufficienter exclusi, quidam perversi sensus homines doctrinæ christianæ adjungere præsumpserunt; quorum primus fuit Marcion, a quo Marcionitæ sunt dicti, qui sub nomine christiano hæresim condidit, opinatus duo sibi diversa principia: quem secuti sunt Cerdoniani, et postmodum Manichæi qui hunc errorem maxime diffuderunt.

CHAPITRE XLII.

La cause de la distinction des êtres n'est pas l'ordre qui existe entre les agents secondaires.

Ce qui précède nous aide encore à démontrer que la distinction des êtres n'a pas sa cause dans l'ordre des agents secondaires, ainsi que l'ont avancé quelques-uns. Dieu, disaient-ils, étant un et simple, il produit un effet unique, qui est la première substance créée. Cette substance est dans l'impossibilité d'égaler la simplicité de sa cause propre, puisqu'elle n'est pas un acte pur, mais un mélange de puissance; il en résulte une certaine multiplicité, qui est le principe de la pluralité. Les effets s'éloignant ainsi toujours de la simplicité de leurs causes, à mesure qu'ils se multiplient, il y a diversité dans les causes qui concourent à la formation de l'univers (1).

1° Cet argument ne suppose pas qu'il existe une cause unique de la diversité des êtres, mais on l'attribue à chaque cause déterminée de

(1) L'opinion dont parle ici saint Thomas et celle qu'il doit réfuter dans le chapitre suivant paraissent dériver de la doctrine des *émanations*, qui est commune aux sectes *gnostiques*, bien qu'elle varie suivant les idées de chaque sectaire. — D'après cette doctrine, tous les êtres découlent du sein de Dieu, et leur perfection décroît à mesure qu'ils s'éloignent de leur source. Ou bien encore, le premier être est sorti de Dieu, il est lui-même principe, et les êtres auxquels il a donné naissance en ont produit d'autres toujours de moins en moins parfaits. — L'hérétique Valentin, et d'autres avec lui, admettent une série d'êtres procédant les uns des autres, qu'ils appellent *Eons*, et dont le nombre va jusqu'à trois cent soixante-quatre. — On a distingué les *gnostiques* en cinq groupes : le groupe *palestinien* ou primitif, le groupe *syriaque*, le groupe *égyptien*, le groupe *sporadique*, le groupe *asiatique*. On place dans le premier : Simon-le-Magicien, Ménandre, Cérinthe, etc.; dans le second: Saturnin, Bardesane d'Edesse, etc; dans le troisième : Basilide, Valentin, les Ophites; dans le quatrième : Carpocrate, Prodicus, les Séthiens, les Borboriens, les Adamites, les Gnostiques proprement dits, etc.; dans le cinquième : Cerdon, Marcion, etc. — On peut consulter à ce sujet le *Dictionnaire théologique* de Bergier, et le *Dictionnaire des hérésies* de Pluquet.

CAPUT XLII.

Quod causa distinctionis rerum non est secundorum agentium ordo.

Ex eisdem etiam ostendi potest quod rerum distinctio non causatur ex ordine secundorum agentium, sicut quidam dicere voluerunt, quod Deus, quum sit unus et simplex, facit tantum unum effectum qui est substantia primo creata; quæ, quia simplicitati propriæ causæ adæquari non potest, quum non sit actus purus, sed habens aliquid de potentia admixtum, habet aliquam multiplicitatem, ut ex ea ideo pluralitas aliqua possit prodire; et sic semper effectibus a simplicitate causarum deficientibus, dum multiplicantur effectus, diversitas causarum constituitur, ex quibus universum consistit.

1° Hæc igitur positio toti rerum diversitati non unam causam assignat, sed singu-



chaque effet; d'où il suit que cette diversité de tous les êtres est un effet dû au concours de toutes les choses. Or, nous prétendons, de notre côté, que tout ce qui provient du concours de diverses causes, et non d'une cause unique et déterminée, existe fortuitement. Donc il faut attribuer au hasard la distinction des choses et l'ordre de l'univers.

2° Ce qui existe de meilleur parmi les créatures doit se rapporter, comme à sa cause première, à ce qu'il y a de meilleur dans le nombre des causes. Donc les effets doivent être proportionnés à leurs causes. Or, ce qui existe de meilleur parmi tous les êtres créés, c'est l'ordre de l'univers qui est son bien, de même que dans les choses humaines le bien d'une nation l'emporte sur celui d'un individu. Donc il faut rapporter le bien de l'univers à Dieu, comme à sa cause propre, puisque nous avons démontré qu'il est le souverain bien [liv. 1, ch. 41]. Donc la distinction des choses, qui constitue l'ordre de l'univers, n'est pas l'effet des causes secondes, mais plutôt une conséquence de l'intention de la première cause.

3° C'est, ce semble, une absurdité de rapporter ce qui existe de meilleur parmi les êtres à ce qu'il y a de défectueux en eux, comme à sa cause. Or, ce qui existe de meilleur dans les créatures, c'est leur distinction et l'ordre dans lequel elles sont disposées [ch. 39]. Donc on ne peut, sans déraisonner, dire qu'une telle distinction provient de ce que les causes secondes s'éloignent de la simplicité de la première cause.

4° Il n'est aucune cause agissante coordonnée qui agisse pour une fin sans que les fins des causes secondes se rapportent à la fin de la cause première. Par exemple, la fin de l'art militaire, de la science équestre et de l'industrie qui s'occupe à fabriquer les freins des che-

---

lis causas determinatas effectibus; totam autem diversitatem rerum ex concursu omnium causarum procedere ponit. Ea autem a casu esse dicimus quæ ex concursu diversarum causarum proveniunt, et non ex aliqua una causa determinata. Distinctio igitur rerum et ordo universi erit a casu.

2° Amplius, Id quod est optimum in rebus creatis reducitur, ut in primam causam, in id quod est optimum in causis. Oportet igitur effectus proportionales esse causis. Optimum autem in omnibus entibus creatis est ordo universi, in quo bonum universi consistit, sicut et in rebus humanis bonum gentis est divinius quam bonum unius. Oportet igitur ordinem universi, sicut in propriam causam, reducere in Deum, quem supra (l. 1, c. 41) ostendimus esse summum bonum. Non igitur rerum distinctio, in qua ordo consistit universi, causatur ex causis secundis, sed magis ex intentione primæ causæ.

3° Adhuc, Absurdum videtur id quod est optimum in rebus reducere, sicut in causam, in rerum defectum. Optimum autem in rebus creatis est distinctio et ordo ipsarum, ut ostensum est (c. 39). Inconveniens igitur est dicere quod talis distinctio ex hoc causetur quod secundæ causæ deficiant a simplicitate causæ primæ.

4° Item, In omnibus causis agentibus ordinatis, ubi agitur propter finem, oportet quod fines causarum secundarum sint propter finem causæ primæ, sicut finis militaris

vaux ; est déterminée par la fin de la société civile. Or, la production des créatures, qui émanent du premier être, est le résultat d'une action coordonnée avec une fin, puisque cela se fait par le moyen de l'intelligence [ch. 23], et l'intelligence de l'homme agit également en vue d'une fin. Si donc certaines causes secondes coopèrent à la production des êtres, leurs fins et leurs actions doivent avoir leur raison dans la fin de la cause première, qui est la fin dernière de tout effet. Cette fin, c'est l'ordre des parties de l'univers et leur distinction, qui est comme sa forme dernière. Donc la distinction et l'ordre n'existent pas dans les choses, à raison des actions des causes secondes; mais les actions des causes secondes se font plutôt dans le but d'établir l'ordre et la distinction qui doivent exister dans les choses.

5° Si la distinction des parties de l'univers et l'ordre suivant lequel elles sont rangées sont un effet qui appartient en propre à la première cause comme étant la forme dernière et la perfection de l'univers, cette distinction et cet ordre doivent nécessairement exister dans l'intelligence de la première cause. En effet, lorsqu'il s'agit des choses qui se font par l'intelligence, la forme dont elles sont revêtues, quand elles se réalisent, vient d'une forme semblable qui est dans l'intelligence. Ainsi, cette maison, qui se compose de matière, est faite sur le plan de la maison qui est dans l'esprit. Or, la forme de la distinction et de l'ordre ne peut exister dans l'intelligence, quand elle agit, sans que les formes des êtres distincts et coordonnés s'y trouvent également. Donc l'intelligence divine comprend les formes des choses qui sont distinctes, diverses et coordonnées, et il n'y a en cela rien qui répugne à sa simplicité, comme nous l'avons prouvé [liv. I, ch. 51, 52, 53, 54]. Si donc, pour les choses qui se font au moyen de l'intelligence,

---

et equestris et frenifactivæ est propter finem civilis. Processus autem entium a primo ente, est per actionem ordinatam ad finem, quum sit per intellectum, ut ostensum est (c. 23); intellectus autem hominis propter finem agit. Si igitur, in productione rerum, sunt aliquæ causæ secundæ, oportet quod fines earum et actiones sint propter finem causæ primæ, qui est ultimus finis in rebus causatis. Hic autem est ordo partium universi et distinctio, qui est quasi ultima forma. Non est igitur distinctio in rebus et ordo propter actiones secundarum causarum; sed magis actiones secundarum causarum sunt propter ordinem et distinctionem in rebus constituendam.

5° Adhuc, Si distinctio partium universi et ordo earum est proprius effectus causæ primæ, quasi ultima forma et optimum in universo, oportet rerum distinctionem et ordinem esse in intellectu causæ primæ; in rebus enim quæ per intellectum aguntur, forma quæ in rebus factis producitur provenit a forma simili quæ est in intellectu, sicut domus quæ est in materia a domo quæ est in intellectu. Forma autem distinctionis et ordinis non potest esse in intellectu agente, nisi sint ibi formæ distinctorum et ordinatorum. Sunt igitur in intellectu divino formæ distinctarum rerum diversarum et ordinatarum. Nec hoc simplicitati ejus repugnat, ut supra ostensum est (l. I, c. 51,

celles qui se réalisent en dehors de l'esprit proviennent de celles qui sont dans l'intelligence, la première cause pourra produire immédiatement plusieurs êtres divers sans que la simplicité divine s'y oppose, ainsi que l'ont pensé certains auteurs qui, pour cette raison, ont admis l'opinion que nous avons exposée.

6° Lorsqu'un être agit par son intelligence, son action a pour terme la forme qu'il connaît, et non une autre, à moins que le contraire n'arrive par accident et fortuitement. Or, Dieu agit par son intelligence [ch. 23]. Donc on ne peut attribuer son action au hasard, puisqu'il est impossible qu'il reste en deçà du but qu'il veut atteindre en la faisant. Donc il produit son effet, parce qu'il le connaît et dirige vers lui son intention. Or, s'il connaît un effet unique, il peut, pour la même raison, en connaître une multitude d'autres qui sont distincts de lui. Donc Dieu peut devenir cause d'un grand nombre de choses instantanément et immédiatement.

7° Nous avons prouvé [ch. 22] que la puissance divine n'est pas limitée à un seul effet, ce qui provient de sa simplicité; car plus une puissance est une, plus elle est infinie, et elle peut s'étendre, par conséquent, à beaucoup plus de choses. Or, un agent ne se trouve dans la nécessité de faire une seule chose, qu'autant qu'il est déterminé à un effet unique. Donc il n'est pas permis d'affirmer que Dieu étant un et parfaitement simple, il ne peut être le principe de la multitude qu'au moyen de certains êtres qui ne partagent pas sa simplicité.

8° Dieu seul peut créer [ch. 21]. Or, il y a une multitude d'êtres qui ne peuvent recevoir l'existence que par une création; et il en est ainsi de tous ceux qui ne sont pas composés d'une matière et d'une forme

---

52, 53 et 54). Si igitur ex formis, quæ sunt in intellectu, proveniant res extra animam in his quæ per intellectum aguntur, poterunt a prima causa immediate causari plura et diversa, non obstante divina simplicitate, propter quam quidam in prædictam positionem inciderunt.

6° Item, Actio agentis per intellectum terminatur ad formam quam intelligit, non ad aliam, nisi per accidens et a casu. Deus autem agens est per intellectum, ut ostensum est (c. 23). Non potest igitur ejus actio esse casualis, quum non possit in sua actione deficere. Oportet igitur quod producat effectum suum, ex hoc quod ipsum effectum intelligit et intendit. Sed per quam rationem intelligit unum effectum, potest et multos effectus alios a se intelligere. Potest igitur multa causare statim absque medio.

7° Amplius, Sicut supra (c. 22) ostensum est, virtus divina non limitatur ad unum effectum; et hoc ex ejus simplicitate provenit, quia quanto aliqua virtus est magis unita, tanto est magis infinita et ad plura se potest extendere. Quod autem ex uno non fiat nisi unum non oportet, nisi quando agens ad unum effectum determinatur. Non oportet igitur dicere quod, quia Deus est unus et omnino simplex, ex ipso multitudo provenire non possit nisi mediantibus aliquibus ab ejus simplicitate deficientibus.

8° Præterea, Ostensum est supra (c. 21) quod solus Deus potest creare. Multa autem sunt rerum quæ non possunt procedere in esse nisi per creationem, sicut omnia quæ



soumises à la contrariété, et qui, par cela même, ne sont pas susceptibles d'exister par voie de génération, puisque toute génération demande deux principes contraires et une matière. Or, on doit considérer comme tels toutes les substances intellectuelles, tous les corps célestes, et même la matière première. Donc il en faut conclure que tous ces êtres ont trouvé en Dieu, immédiatement, le principe de leur existence.

C'est pourquoi nous lisons dans la Genèse : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre* [Gen. I, 1]; et dans le livre de Job : *Avez-vous, par hasard, concouru avec lui à fabriquer les cieux, dont la solidité est telle qu'on les dirait coulés en airain fondu* [Job, XXXVII, 18]?

En établissant cette vérité, nous avons refuté l'opinion d'Avicenne, qui se résume ainsi : Dieu, en se connaissant lui-même, a produit une intelligence première en qui se trouvent déjà réunis la puissance et l'acte. Cette intelligence, par là même qu'elle connaît Dieu, en produit une seconde. En tant qu'elle se connaît elle-même comme existant actuellement, elle donne naissance à l'âme du monde; tandis qu'en se connaissant selon qu'elle est en puissance, elle produit la substance du premier univers. En partant de là, ce philosophe trouve la raison de la diversité dans les causes secondes.

Nous détruisons également l'opinion de quelques hérétiques anciens qui enseignaient que la création n'avait pas Dieu, mais les anges pour auteurs. Cette erreur est, à ce qu'il paraît, une invention de Simon-le-Magicien.

---

non sunt composita ex materia et forma contrarietati subjecta; hujusmodi enim ingenerabilia oportet esse, quum omnis generatio sit ex contrario et ex materia; talia autem sunt omnes intellectuales substantiæ, et omnia corpora cœlestia, et etiam ipsa materia prima. Oportet igitur ponere omnia hujusmodi immediate a Deo sumpsisse sui esse principium.

Hinc est quod dicitur : *In principio creavit Deus cœlum et terram* (*Gen.* I, 1). Et : *Tu forsitan cum eo fabricatus es cœlos, qui solidissimi quasi ære fusi sunt* (*Job*, XXXVII, 18)?

Excluditur autem ex prædictis opinio Avicennæ, qui dicit quod Deus, intelligens se, produxit unam intelligentiam primam, in qua jam est potentia et actus; quæ in quantum intelligit Deum, producit intelligentiam secundam; in quantum vero intelligit se secundum quod est in actu, producit animam orbis; in quantum vero intelligit se secundum quod est in potentia, producit substantiam orbis primi; et inde procedens, diversitatem rerum instituit per causas secundas.

Excluditur etiam opinio quorumdam antiquorum hæreticorum, qui dicebant Deum non creasse mundum, sed Angelos; cujus erroris dicitur primo fuisse Simon Magus inventor.

CHAPITRE XLIII.

La distinction des êtres n'a pas pour auteur un ange qui revêt la matière de formes diverses.

D'autres hérétiques, plus récents, disent que Dieu a créé la matière de tous les êtres visibles, mais qu'un ange a introduit la distinction dans cette matière au moyen de diverses formes. Cette opinion est évidemment fausse. En effet :

1° Les corps célestes, qui ne sont soumis à aucune contrariété, ne peuvent avoir été formés d'une certaine matière ; car il y a nécessairement un principe contraire dans tout ce qui se fait d'une matière préexistante. Il est donc impossible qu'un ange ait formé les corps célestes d'une matière créée antérieurement par Dieu.

2° Ou les corps célestes n'ont pas une matière commune avec les corps inférieurs, ou bien, s'ils en ont une, ce ne peut être que la matière première ; car le ciel n'est pas un composé d'éléments, et sa nature n'est pas non plus d'être un élément (1). C'est ce que démontre son mouvement comparé aux mouvements divers de tous les éléments. Or, la matière première ne peut pas avoir existé par elle-même avant tous les corps revêtus d'une forme, puisqu'elle n'est qu'une pure puissance, et toute existence actuelle vient d'une certaine forme. Donc un ange n'a pu former tous les corps visibles d'une matière créée auparavant par Dieu.

(1) Saint Thomas parle ici d'après l'opinion généralement reçue par les anciens philosophes qui, voyant les corps célestes exempts de toute altération apparente pour nous, en avaient conclu qu'ils n'étaient pas composés d'éléments divers, mais d'une matière unique par sa nature comme celle des corps simples.

CAPUT XLIIII.

Quod distinctio rerum non est per Angelum inducentem in materiam diversas formas.

Sunt autem quidam moderni hæretici qui dicunt Deum omnium visibilium creasse materiam, sed per aliquem Angelum per diversas formas fuisse distinctam; cujus opinionis falsitas manifeste apparet.

1° Non enim cœlestia corpora, in quibus nulla contrarietas invenitur, ex aliqua materia possunt esse formata ; omne enim quod fit ex materia præexsistente oportet ex contrario fieri. Impossibile est igitur quod ex aliqua materia, prius a Deo creata, Angelus aliquis cœlestia corpora formaverit.

2° Amplius, Cœlestia corpora aut in nulla materia conveniunt cum corporibus inferioribus, aut non conveniunt in aliqua materia nisi in prima ; non enim cœlum est ex elementis compositum, nec naturæ elementaris ; quod ejus motus ostendit, a motibus omnium elementorum diversus. Materia autem prima non potest præfuisse per seipsam ante omnia corpora formata, quum

3° Tout ce qui se fait ne se fait que pour exister, car l'acte d'*être fait* est la voie qui conduit à l'être. Donc cet acte d'*être fait* convient à chacun des êtres créés dans la même mesure que l'existence. Or l'être ne convient pas uniquement à la forme, ni seulement à la matière, mais au composé ; car la matière n'est qu'en puissance, et c'est par la forme qu'une chose est ce qu'elle est, puisque la forme est un acte. Donc le composé est proprement *fait*. Donc cela lui appartient en propre, et non à la matière indépendamment de la forme. Donc il n'est pas vrai qu'un agent crée seulement la matière, et qu'un autre lui donne sa forme.

4° La première application de la forme à la matière ne peut avoir pour auteur un être qui agit uniquement au moyen du mouvement; car tout mouvement qui doit se terminer à une forme est la transition d'une forme déterminée à une autre forme déterminée. Et par conséquent, comme la matière ne peut être absolument dépourvue de forme, on suppose qu'il y a déjà en elle une certaine forme. Or, tout agent qui ne vise qu'à la seule forme matérielle doit nécessairement agir au moyen du mouvement. En effet, puisque les formes matérielles ne subsistent pas par elles-mêmes, mais que leur être réside dans l'être de la matière, elles ne peuvent arriver à l'existence que par la création du composé tout entier, ou par le changement de la matière qui prend telle ou telle forme nouvelle. Il est donc impossible que la première application des formes à la matière ait été faite par un être qui a créé seulement la forme, mais il faut l'attribuer au créateur de tout le composé.

5° Le mouvement qui se fait vers une forme est naturellement pos-

---

non sit nisi potentia tantum ; omne enim esse in actu est ab aliqua forma. Impossibile est igitur quod ex materia, prius creata a Deo, aliquis Angelus omnia visibilia corpora formaverit.

3° Adhuc, Omne quod fit, ad hoc fit ut sit ; est enim fieri via in esse. Sic igitur unicuique creato convenit fieri sicut sibi convenit esse. Esse autem non convenit formæ tantum nec materiæ tantum, sed composito ; materia enim non est nisi in potentia ; forma vero est qua aliquid est ; est enim actus. Unde restat quod compositum proprie fit ; ejus igitur solius est proprie fieri, non materiæ præter formam. Non est igitur aliud agens creans materiam solam, et aliud inducens formam.

4° Item, Prima inductio formarum in materia non potest esse ab aliquo agente per motum tantum ; omnis enim motus ad formam, est ex forma determinata ad formam determinatam ; et sic, quia materia non potest esse absque omni forma, præsupponitur aliqua forma in materia. Sed omne agens ad formam solam materialem oportet quod sit agens per motum ; quum enim formæ materiales non sint per se subsistentes, sed earum esse sit in esse materiæ, non possunt produci in esse nisi vel per creationem totius compositi vel per transmutationem materiæ ad talem vel talem formam. Impossibile est igitur quod prima inductio formarum in materia sit ab aliquo creante formam tantum, sed [est] ab eo qui est creator totius compositi.

5° Adhuc, Motus ad formam est poste-

térieur à celui qui se fait quant au lieu, puisque c'est l'acte d'un être plus imparfait, comme le prouve le Philosophe (2). Or, en suivant l'ordre naturel, les derniers des êtres ont les premiers pour cause. Donc le mouvement qui tend à une forme a pour cause le mouvement local. Or, le premier mouvement, quant au lieu, est celui du ciel. Donc tout mouvement qui a la forme pour terme se fait au moyen du mouvement céleste. Donc ce qui ne peut se faire au moyen de ce mouvement ne peut être fait par un être qui est dans l'impossibilité d'agir autrement que par le mouvement, ainsi que cela a lieu pour l'agent dont l'unique fonction est d'appliquer la forme à la matière [ch. 20 et 21]. Or, le mouvement céleste ne peut produire une multitude de formes sensibles qu'au moyen de principes déterminés qu'il faut supposer d'avance. Par exemple, certains animaux ne se reproduisent pas sans sperme. Donc le Créateur seul a pu réaliser la première de ces formes, que le mouvement céleste est incapable de produire, s'il n'existe déjà des formes semblables, quant à l'espèce.

6° Selon qu'Aristote l'enseigne, le mouvement local est le même pour la partie et pour le tout, par exemple, pour la terre entière et une seule motte de terre (3). Il en est ainsi du changement qui sur-

(2) Cum tres sint motus, in magnitudine, in affectu atque in loco, quem quidem lationem consuevimus appellare, hunc primum motuum esse necesse est. Fieri namque non potest ut accretio sit, nisi alteratio antecedat. Etenim id quod incrementa suscipit, tum dissimili crescit, contrarium namque contrarii nutrimentum dicitur esse. Additur autem alimentum omne, cum sit simile simili. Sit igitur alteratio, necessaria est ea mutatio, qua ad contraria proficiscitur. At vero, si alteratur, sit id oportet quod alterat, et ex potentia calido calidum actu facit. Patet autem id quod movet, non sese habere simili modo, sed interdum esse propinquius ei quod alteratur, interdum remotius ab eodem. Ita hæc absque latione nequeunt esse. Si igitur semper motum esse necesse est, et latio sit semper motuum prima necesse est (Arist. *Metaphys.* VIII, c. 7).

(3) Fieri potest ut non moveatur totum et quodvis aliud corpus : sed nihil prohibet aptum esse moveri.... Et insuper patet, et quamlibet ipsius (infiniti) partem eodem modo quiescere oportere. Nam ut infinitum in seipso manet seipsum firmans, sic et omnis ipsius pars, quamcumque acceperis, in seipsa manebit. Loca namque totius ac

---

rior naturaliter motu secundum locum, quum sit actus magis imperfecti, ut probat Philosophus (Physic. VIII, c. 7). Posteriora autem in entibus, naturali ordine, causantur a prioribus. Motus igitur ad formam causatur a motu secundum locum. Primus autem motus secundum locum, est motus cœlestis. Motus igitur omnis ad formam fit, mediante motu cœlesti; ea igitur quæ non possunt fieri, mediante motu cœlesti, non possunt fieri ab aliquo agente qui non potest agere nisi per motum, qualem oportet esse agentem qui non potest nisi inducere formam in materia, ut ostensum est (c. 20 et 21). Per motum autem cœlestem non possunt produci multæ formæ sensibiles, nisi mediantibus determinatis principiis suppositis, sicut animalia quædam non fiunt nisi ex semine. Prima igitur institutio harum formarum, ad quarum productionem non sufficit motus cœlestis sine præexsistentia similium formarum in specie, oportet quod sit a solo creante.

6° Item, Sicut dicitur in tertio Physicorum (c. 5), idem est motus localis partis et totius, ut totius terræ et unius glebæ; ita

vient dans la génération; il est le même pour le tout et pour la partie. Or, les parties des êtres qui peuvent exister par voie de génération, et sont exposés à la corruption, se produisent en recevant des formes actuelles, des formes qui résident dans la matière, et non de celles qui existent en dehors de la matière, puisque l'être qui engendre doit ressembler à l'être qui est engendré, comme le Philosophe le prouve (4). Donc l'application complète des formes à la matière ne peut avoir pour cause un mouvement imprimé par une substance séparée, telle que serait un ange; mais il faut nécessairement l'intervention ou d'un agent corporel, ou d'un être créateur qui agisse sans mouvement.

7° L'être [ou l'existence] étant le premier de tous les effets, il se rapporte à la première cause comme son effet propre. Or, l'être se réalise au moyen de la forme et non de la matière. Donc c'est surtout à la première cause qu'il faut attribuer la causalité, en ce qui concerne les formes.

8° Puisque tout agent produit un être semblable à lui-même, l'effet reçoit sa forme de celui auquel la forme acquise l'assimile. Par exemple, la maison composée de matière, la tire de l'art, qui est l'image de cette maison, formée dans l'esprit. Or, tous les êtres ressemblent à Dieu, qui est l'acte pur, en ce qu'il comprend [dans son intelligence] les formes au moyen desquelles ces êtres deviennent actuels; et parce que ces derniers tendent à revêtir leurs formes, on dit qu'ils cherchent

partis, speciei esse ejusdem constat : totius enim terræ, glebæque idem est locus, qui est inferus, et etiam ignis totius, atque scintillæ, qui est superus, quare si infiniti sit locus in seipso esse, et partis idem erit profecto (Arist. *Phys.* III, c. 5).

(4) Patet ergo, quod specierum causæ (quemadmodum quidam dicere solent species) si aliquæ sunt, præter singularia, ad generationes et substantias nihil prosunt : nec sunt propter has substantiæ secundum se. In quibusdam etenim etiam manifestum est, quod generans tale est quale quod generatur : non tamen idem, nec unum numero, sed unum specie, ut in naturalibus : homo namque hominem generat, nisi quid præter naturam fiat, ut equus mulum : et hæc quoque similiter ; quod enim est commune equo et asino, non est nominatum propinquissimum genus (Arist. *Metaphys.* VII, c. 8).

---

mutatio generationis est eadem totius et partis. Partes autem horum generabilium et corruptibilium generantur, acquirentes formas in actu a formis quæ sunt in materia, non autem a formis extra materiam existentibus; quum oporteat generans esse simile generato, ut probat Philosophus (Metaphys. VII, c. 8). Neque igitur totalis acquisitio formarum in materia potest fieri per motum ab aliqua substantia separata, cujusmodi est Angelus; sed oportet quod hoc fiat, vel mediante agente corporeo, vel creante qui agit sine motu.

7° Adhuc, Sicut esse est primum in effectibus, ita respondet primæ causæ ut proprius effectus. Esse autem est per formam et non per materiam. Prima igitur causalitas formarum maxime est primæ causæ attribuenda.

8° Amplius, Quum omne agens agat sibi simile, ab illo acquirit effectus formam cui per formam acquisitam similatur; sicut domus in materia, ab arte, quæ est species domus in anima. Sed omnia similantur Deo, qui est actus purus, in quantum habet formas per quas fiunt in actu; et in quan-

à reproduire en eux la ressemblance divine. C'est donc une absurdit de prétendre que les choses ont été formées par un autre que Dieu qui a tout créé.

C'est pour nous prémunir contre cette erreur que Moïse, après avoi dit qu'*au commencement Dieu créa le ciel et la terre* (Gen. I, 1), nous ap prend comment, en les formant, il divisa chacun des êtres suivan leurs espèces propres (5). L'Apôtre enseigne également que *tous les être qui remplissent l'univers ont été faits en lui, ceux qui sont dans le ciel auss bien que ceux que nous voyons sur la terre, les visibles et les invisible* (Coloss. I, 16).

CHAPITRE XLIV.

La distinction des êtres ne tire pas son origine de la diversité des mé rites ou des démérites.

nous reste encore à démontrer que la distinction des êtres n vient pas des divers mouvements du libre arbitre dont les créature raisonnables sont douées, ainsi que le prétend Origène dans son livre *Des Principes.* Il voulut réfuter les objections et détruire les erreur des anciens hérétiques, qui avaient fait leurs efforts pour établir que la nature diverse du bien et du mal réside dans les choses mêmes, et

(5) In principio creavit Deus cœlum et terram. Et ait : Germinet terra herbam viventem et facientem semen, et lignum pomiferum faciens fructum juxta genus suum. — Creavitque Deus cete grandia, et omnem animam, viventem atque motabilem, quam produxerant aquæ in species suas, et omne volatile secundum genus suum. — Dixit quoque Deus : Producat terra animam viventem in genere suo, jumenta, et reptilia, et bestias terræ secundum species suas (*Gen.* c. I, v. 1, 11, 21, 24).

---

tum formas appetunt, divinam similitudinem appetere dicuntur. Absurdum igitur est dicere quod rerum formatio ad alium pertineat quam ad creatorem omnium Deum.

Et inde est quod, ad excludendum istum errorem, Moyses (*Gen.* I), postquam dixerat Deum in principio cœlum et terram creasse, subdidit quomodo omnia in proprias species formando distinxerit, et Apostolus dicit quod *in Ipso condita sunt universa in cœlis et in terra, visibilia et invisibilia* (*Coloss.* I, 16).

CAPUT XLIV.

Quod rerum distinctio non processit ex meritorum vel demeritorum diversitate

Nunc superest ostendere quod rerum distinctio non processit ex diversis motibus liberi arbitrii rationalium creaturarum, ut posuit Origenes in libro Περὶ Ἀρχῶν. Volens enim resistere antiquorum hæreticorum objectionibus et erroribus (qui ostendere nitebantur diversam naturam boni et mali esse in rebus ex contrariis actori-

provient de la contrariété qui existe entre les principes d'action. Ils en trouvaient la raison dans la distance considérable qui se remarque dans les choses naturelles, aussi bien que dans les choses humaines, et qui ne paraît pas avoir été précédée d'aucun mérite : par exemple, certains corps sont brillants, et d'autres restent dans l'obscurité ; certains hommes naissent de parents barbares et infidèles, et d'autres de chrétiens. Origène se vit contraint de dire que toute diversité qui se rencontre dans les choses est une conséquence de la diversité des mérites, et que cela est conforme à la justice de Dieu. Selon lui, en effet, Dieu, agissant uniquement par bonté, a d'abord fait toutes les créatures égales, c'est-à-dire spirituelles et raisonnables. Ces créatures furent mues en sens divers par leur libre arbitre. Quelques-unes d'entre elles s'attachèrent plus ou moins à Dieu, et d'autres s'en éloignèrent aussi plus ou moins. Il s'ensuivit que la justice divine introduisit des degrés divers parmi les substances spirituelles : les unes furent des anges partagés en plusieurs ordres, les autres des âmes humaines établies également en des états différents ; il y en eut même qui devinrent des démons rangés chacun dans une catégorie spéciale. Il ajoutait que Dieu avait fait diverses créatures corporelles pour les faire correspondre aux diverses créatures spirituelles, en sorte que les substances spirituelles les plus relevées se trouvent unies aux corps les plus nobles, et cela afin que la créature corporelle fût au service des substances spirituelles de différentes manières, et en raison de la diversité de leurs conditions.

Cette opinion est manifestement fausse. En effet :

1° L'intention de l'agent s'attache de préférence aux choses qui excellent davantage dans leurs effets. Or, ce qu'il y a de plus excellent

---

bus, propter multam distantiam inventam tam in rebus naturalibus quam in rebus humanis, quam nulla merita præcessisse videntur; scilicet quod corpora quædam sunt lucida, quædam obscura; quidam homines ex barbaris, quidam ex christianis nascuntur), coactus est ponere omnem diversitatem in rebus inventam, ex diversitate meritorum, secundum Dei justitiam, processisse. Dicit enim quod Deus, ex sola sua bonitate, primo omnes creaturas æquales produxit et omnes spirituales et rationales, quæ per liberum arbitrium diversimode sunt motæ, quædam adhærentes Deo plus vel minus, quædam ab eo recedentes magis vel minus; et secundum hoc, diversi gradus in substantiis spiritualibus ex divina justitia sunt subsecuti, ut quidam essent Angeli secundum diversos ordines, quidam animæ humanæ etiam secundum diversos status, quidam etiam dæmones in statibus diversis; et propter diversitatem rationalium creaturarum dicebat diversitatem corporalium creaturarum Deum instituisse, ut nobilioribus corporibus nobiliores spirituales substantiæ adjungerentur, ut diversimode corporalis creatura spiritualium substantiarum diversitati quibuslibet modis aliis deserviret.

Hæc autem opinio esse falsa manifeste convincitur.

1° Quanto enim aliquid est melius in

dans les créatures, c'est la perfection de l'univers, qui consiste dans l'ordre des êtres distincts entre eux; car la perfection du tout l'emporte toujours sur la perfection de chaque partie. Donc la diversité des êtres prend sa source, non dans la diversité des mérites, mais dans l'intention principale du premier agent.

2° Si toutes les créatures raisonnables ont été créées dès le principe dans les mêmes conditions, il s'ensuit qu'elles sont complétement indépendantes les unes des autres dans leurs opérations. Or, ce qui résulte du concours de diverses causes, dont l'une ne dépend aucunement de l'autre, est tout fortuit. Donc, dans l'opinion qui nous occupe, la distinction et l'ordre des êtres sont un effet du hasard; ce qui est impossible, comme nous l'avons prouvé [ch. 39].

3° Aucun être ne peut acquérir, au moyen de sa volonté, une chose qui lui est naturelle; car le mouvement de la volonté ou du libre arbitre présuppose l'existence de l'être qui veut, et cette existence est impossible sans les attributs qui sont dans sa nature. Si donc les créatures raisonnables sont arrivées à des degrés divers par le mouvement de leur libre arbitre, il s'ensuit que le degré qu'occupe chaque créature raisonnable, loin de lui être naturel, n'est pour elle qu'un accident. Or, il y a là une impossibilité; car la différence spécifique étant naturelle à chaque être, il en résulte que toutes les substances raisonnables créées, savoir, les anges, les démons, les âmes humaines et les âmes des corps célestes, qu'Origène croyait animés (1), sont de la

(1) Voici les principaux passages qui font attribuer cette opinion à Origène :
Putamus posse astra per hæc animantia designari, quod et mandata dicuntur accipere a Deo; quod utique non nisi rationabilibus animantibus fieri solet (*De principiis*, lib. I, n. 3).
Anima solis in corpore est, atque etiam universa creatura de qua Apostolus dicit :

effectibus, tanto est prius in intentione agentis. Optimum autem in rebus creatis est perfectio universi, quæ consistit in ordine distinctarum rerum; in omnibus enim perfectio totius præeminet perfectioni singularium partium. Igitur diversitas rerum provenit, non ex diversitate meritorum, sed ex principali intentione primi agentis.

2° Adhuc, Si omnes creaturæ rationales a principio fuerunt æquales creatæ, oportet dicere quod una earum in sua operatione ab alia non dependet. Quod autem provenit ex concursu diversarum causarum quarum una ab alia non dependet, est casuale. Igitur, secundum prædictam positionem, talis distinctio et ordo rerum est casualis; quod est impossibile, ut supra (c. 39) ostensum est.

3° Amplius, Quod est alicui naturale non acquiritur ab eo per voluntatem; motus enim voluntatis sive liberi arbitrii præsupponit exsistentiam volentis, ad quam ejus naturalia exiguntur. Si igitur per motum liberi arbitrii acquisitus est diversus gradus rationalium creaturarum nulli creaturæ rationali erit suus gradus naturalis, sed accidentalis. Hoc autem est impossibile; quum enim differentia specifica sit unicuique naturalis, sequitur quod omnes substantiæ rationales creatæ sint unius speciei, scilicet Angeli, dæmones, et animæ humanæ, et animæ cœlestium corporum quæ

même espèce. Or, la diversité des actions naturelles nous fait voir la fausseté de cette conclusion ; car l'intelligence de l'homme, qui réclame le secours des sens et de l'imagination, celle de l'ange et l'âme du soleil ne connaissent pas naturellement de la même manière, à moins toutefois que nous ne supposions que les anges et les corps célestes ont une chair, des os, et toutes les autres parties qui constituent les organes des sens, ce qui serait absurde. Donc la diversité des substances intellectuelles n'est pas la conséquence de la diversité des mérites qui ressortissent des mouvements du libre arbitre.

4° Si nul être ne peut acquérir, par le mouvement de son libre arbitre, un attribut qui lui est naturel ; si, d'un autre côté, l'union d'une âme raisonnable avec tel corps a pour raison un mérite ou démérite qui a précédé, et qui vient du mouvement du libre arbitre, il s'ensuit que la conjonction de cette âme avec ce corps n'est pas naturelle, et par conséquent que le composé ne l'est pas davantage. Or, l'homme, et, s'il faut en croire Origène, le soleil et les astres sont composés de substances raisonnables et de corps. Donc tous ces êtres, qui sont les plus nobles des substances corporelles, ont une existence contre nature.

Tota creatura suspirat et condolet usque in præsens (Rom. VIII, 22) ; et fortassis de illo est hoc : *Vanitati creatura subjecta est, non volens, sed propter eum qui subjecit eam in spe* (Rom. VIII, 20). (*Comment. in Joannem* I, n. 17.)

Non solum pro hominibus mortuus est (Christus), verum etiam pro cæteris rationis capacibus..... etenim absurdum est pro peccatis quidem humanis dicere eum mortem gustasse, non ita vero pro quibuscumque etiam aliis qui præter hominem in peccatis essent, verbi gratia, pro astris, nimirum neque astris omnino coram Deo puris exsistentibus, velati legimus apud Job (XXV, 5) : *Astra autem non sunt munda in conspectu ejus ;* nisi forte hoc hyperbolice dictum est (Ibid., n. 40).

Cum nobis persuasum sit solem ipsum et lunam et stellas Deo universorum preces per ejus Unigenitum adhibere, non committendum putamus ut illa precemur quæ et ipsa precantur ; præsertim cum illæ ipsæ res malint nos ad Deum cui preces ferunt remittere quam ad se applicare et vota precesque nostras cum Deo partiri (*Contra Celsum* V, n. 11).

Origenes animata ponebat. Et hoc esse falsum diversitas actionum naturalium declarat ; non enim est idem modus quo naturaliter intelligit intellectus humanus qui sensu et phantasia indiget, et intellectus angelicus, et anima solis ; nisi forte fingamus Angelos et cœlestia corpora habere carnes et ossa et alias hujusmodi partes, ad hoc quod possint organa sensuum habere ; quod est absurdum. Relinquitur igitur quod diversitas substantiarum intellectualium non consequitur diversitatem meritorum quæ sunt secundum motus liberi arbitrii.

4° Adhuc, Si ea quæ sunt naturalia non acquiruntur per motum liberi arbitrii, animam autem rationalem tali corpori uniri acquiritur ei propter præcedens meritum vel demeritum secundum motum liberi arbitrii, sequetur quod conjunctio hujus animæ ad hoc corpus non sit naturalis. Ergo nec compositum est naturale. Homo autem et sol, secundum Origenem, et astra sunt composita ex substantiis rationalibus et corporibus talibus. Ergo omnia hujusmodi, quæ sunt nobilissima inter corporeas substantias, sunt innaturalia.

5° Item, Si huic substantiæ rationali

5° S'il ne convient pas à telle substance raisonnable d'être unie à tel corps, parce qu'elle est cette substance, mais plutôt [et uniquement] parce qu'elle existe, de même il n'est pas essentiel, mais accidentel à la matière, qu'elle soit unie à tel corps. Or, les éléments qui s'unissent accidentellement ne peuvent constituer une espèce, parce que l'être qui en résulte n'est pas un essentiellement. Ainsi, on ne peut prendre pour une espèce l'homme blanc ou l'homme vêtu. Donc la conclusion à tirer, c'est que l'homme ne forme pas une espèce, non plus que le soleil, la lune et les autres corps semblables.

6° Ce qu'un être acquiert en conséquence de ses mérites peut s'améliorer ou empirer. Les mérites et les démérites peuvent aussi s'augmenter ou diminuer, surtout dans l'opinion d'Origène, qui enseigne que le libre arbitre de toute créature peut toujours être entraîné de deux côtés opposés. Si donc une âme raisonnable est entrée dans tel corps à raison d'un mérite ou d'un démérite précédent, il en résulte qu'elle pourra être unie plus tard à un autre corps, et l'âme humaine revêtira, non-seulement un autre corps humain, mais même parfois un corps céleste; et nous tombons ainsi dans les rêveries pythagoriciennes, qui font passer toute espèce d'âme dans toute espèce de corps. Or, la philosophie regarde cette conclusion comme erronée; car elle tient que chaque forme et chaque moteur déterminé ont leur matière et leur mobile déterminés. Elle est hérétique au point de vue de la foi, qui enseigne que lors de la résurrection l'âme reprendra le même corps qu'elle aura quitté.

7° La multitude ne peut exister sans la diversité : si donc Dieu a formé dès le principe une multitude de créatures raisonnables, il y a eu nécessairement entre elles quelque diversité. Donc ce que l'une a

---

non convenit, in quantum est talis substantia, huic corpori uniri, sed magis in quantum est, sic materiam huic corpori uniri non est ei per se, sed per accidens. Ex his autem quæ per accidens uniuntur, non resultat aliqua species, quia non fit ex eis unum per se; non enim est aliqua species homo albus vel homo vestitus. Relinquitur igitur quod homo non sit aliqua species, nec sol, nec luna, nec aliquid hujusmodi.

6° Amplius, Ea quæ ad merita consequuntur possunt in melius vel in pejus mutari. Merita autem et demerita possunt augeri vel minui, et præcipue secundum Origenem, qui dicebat liberum arbitrium cujuslibet creaturæ semper esse in utramque partem flexibile. Si igitur anima rationalis hoc corpus consecuta est propter præcedens meritum vel demeritum, sequetur quod possit iterum conjungi alteri corpori; et non solum quod anima humana assumat aliud corpus humanum, sed etiam quod assumat quandoque corpus sidereum; quod est (secundum pythagoricas fabulas) quamlibet animam quodlibet corpus ingredi. Hoc autem, et secundum philosophiam apparet esse erroneum, secundum quam determinatis formis et motoribus assignantur determinatæ materiæ et determinata mobilia; et secundum fidem hæreticum quæ animam in resurrectione idem corpus resumere prædicat quod deponit.

7° Præterea, Quum multitudo sine diversitate esse non possit, si fuerunt a prin-

reçu, l'autre ne l'avait pas. Et si cela s'est fait sans aucune diversité de mérite, on n'est pas obligé davantage d'expliquer la diversité des degrés par celle des mérites.

8° Toute distinction existe, ou à raison de la division de la quantité qui se trouve exclusivement dans les corps; c'est pourquoi, selon Origène, elle était incompatible avec les substances créées les premières; ou bien à raison de la division formelle qui suppose indispensablement la diversité des degrés, puisqu'une telle division rentre dans la privation et la forme. Il faut donc que l'une des formes ainsi divisées soit plus noble et l'autre plus vile. D'où il suit que, conformément à la doctrine du Philosophe, les espèces des êtres sont comme les nombres dont l'un ajoute à l'autre ou en retranche quelque chose (2). Si donc il a existé dès le commencement une multitude de substances raisonnables créées, elles ont dû être rangées suivant des degrés divers.

9° S'il est vrai que les créatures raisonnables peuvent subsister sans le secours des corps, il n'y a eu aucune nécessité de prendre la nature corporelle pour fondement de la diversité qui devait être établie entre les créatures raisonnables, à cause de la diversité de leurs mérites; car ces substances raisonnables pouvaient exister à divers degrés indépendamment de la diversité des corps. Si, au contraire, les créatures raisonnables sont dans l'impossibilité de subsister sans les corps, la créature corporelle a été, par là même, constituée dès le

(2) Quemadmodum de numero, ablato aut addito aliquo ex quibus numerus est, non est amplius idem numerus, sed diversus, etiam si minimum auferatur aut addatur : ita nec definitio, nec ipsum *quid erat esse*, erat amplius, ablato aliquo aut addito (Arist. *Metaphys.* VIII, c. 3).

---

cipio creaturæ rationales in quadam multitudine constitutæ, oportuit in eis aliquam diversitatem fuisse. Aliquid ergo habuit una earum quod non habuit altera; et si hoc ex diversitate meriti non procedat, pari ratione nec fuit necesse ut gradus diversitas ex meritorum diversitate proveniret.

8° Item, Omnis distinctio aut est secundum divisionem quantitatis, quæ in solis corporibus est, unde in substantiis primo creatis, secundum Origenem, esse non potuit; aut secundum divisionem formalem, quæ sine gradus diversitate esse non potest, quum talis divisio reducatur ad privationem et formam, et sic oportet quod altera formarum condivisarum sit melior et altera vilior; unde, secundum Philosophum (Metaphys. VIII, c. 3), species rerum sunt sicut numeri, quorum unus alteri addit aut minuit. Sic igitur, si fuerunt a principio multæ substantiæ rationales creatæ, oportet quod fuerit in eis gradus diversitas.

9° Item, Si creaturæ rationales sine corporibus subsistere possunt, non fuit necessarium propter diversa merita rationalium creaturarum diversitatem in natura corporali institui; quia, et sine diversitate corporum, poterat diversus gradus in substantiis rationalibus inveniri. Si autem creaturæ rationales sine corporibus subsistere non possunt, ergo a principio simul cum creatura rationali est etiam creatura corporalis instituta. Major est autem distan-

commencement, conjointement avec la créature raisonnable. Or, il y a, entre la créature corporelle et la spirituelle, une distance plus considérable que celle qui sépare entre elles les créatures spirituelles. Si donc Dieu a mis, dès le principe, une aussi grande distance entre ses créatures, sans aucun mérite précédent, il n'était pas non plus requis que les créatures raisonnables eussent acquis des mérites divers avant d'être disposées suivant leurs différents degrés.

10° Si la diversité de la créature corporelle correspondait à la diversité qui est dans la créature raisonnable, il y aurait une correspondance égale entre l'uniformité des créatures raisonnables et celle de la nature corporelle. Donc la nature corporelle eût été créée, lors même que les divers mérites de la créature raisonnable n'auraient pas précédé, mais qu'elle aurait été uniforme. Donc la matière première, commune à tous les corps, eût été comprise dans la création, mais existant sous une forme unique. Or, cette matière a la puissance de revêtir plusieurs formes. Donc cette forme unique amenée à l'acte fût demeurée imparfaite; conséquence qui répugne à la divine bonté.

11° Si la diversité, qui se remarque dans la créature corporelle, est une suite des divers mouvements du libre arbitre de la créature raisonnable, on ne pourra s'empêcher de dire que la cause pour laquelle il n'y a qu'un seul soleil dans le monde, c'est qu'une seule créature raisonnable a été mue par son libre arbitre, de telle sorte qu'elle méritât d'être unie à un tel corps. Or, c'est un effet du hasard qu'une seule ait péché de cette manière. Donc c'est aussi par hasard qu'il n'y a qu'un soleil dans le monde, et cela ne provient d'aucune nécessité de la nature corporelle.

12° La créature spirituelle ne peut mériter d'être dégradée que par

tia corporalis creaturæ ad spiritualem quam spiritualium creaturarum ad invicem. Si igitur a principio Deus tam magnam distantiam in suis creaturis instituit absque aliquibus meritis præcedentibus, non oportuit merita diversa præcedere ad hoc quod in diversis gradibus creaturæ rationales instituerentur.

10° Adhuc, Si diversitas creaturæ corporalis respondet diversitati creaturæ rationalis, pari ratione et uniformitati rationalium creaturarum responderet uniformitas naturæ corporalis. Fuisset ergo natura corporalis creata, etiam si diversa merita rationalis creaturæ non præcessissent, sed uniformis; fuisset igitur creata materia prima, quæ est omnibus corporibus communis, sed sub una tantum forma. Sunt autem in ipsa plures formæ in potentia. Remansisset igitur imperfecta, sola una ejus forma reducta in actum; quod non est divinæ conveniens bonitati.

11° Item, Si diversitas corporalis creaturæ sequitur diversos motus liberi arbitrii rationalis creaturæ, oportebit dicere quod causa quare est tantum unus sol in mundo sit quia tantum una rationalis creatura sic mota est per liberum arbitrium ut tali corpori mereretur adjungi. Hoc autem fuit a casu quod una tantum sic peccaret. Est igitur a casu quod sit unus sol in mundo, et non ad necessitatem corporalis naturæ.

12° Præterea, Quum creatura spiritualis non mereatur descendere nisi per peccatum

le péché. Or, elle descend de cet état sublime dans lequel elle est invisible, lorsqu'elle se trouve unie à des corps visibles. D'où il semble résulter que son union avec ces corps visibles a pour cause le péché. Cette doctrine paraît se rapprocher de l'erreur des Manichéens, qui voulaient que les êtres visibles tirassent leur origine du mauvais principe.

Cette opinion a évidemment contre elle l'autorité de la Sainte-Écriture. Moïse, en parlant de la formation des créatures visibles, s'exprime ainsi : *Dieu vit que cela était bon* [Gen. I, *passim*]. Et il dit ensuite de toutes sans exception : *Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et cela était très bon*. [Gen. I, 31]. Il est donc évident que les créatures corporelles et visibles ont été faites, parce qu'il est bon qu'elles existent, ce qui s'accorde avec la divine bonté, et non à cause de quelque mérite ou de certaines fautes des créatures raisonnables.

Origène n'a vraisemblablement pas réfléchi que lorsque nous donnons quelque chose, non pour acquitter une dette, mais par pure libéralité, nous ne blessons pas la justice en faisant les parts inégales, sans tenir compte de la diversité des mérites, puisqu'on ne doit une récompense qu'à ceux qui l'ont méritée. Or, Dieu, ainsi que nous l'avons démontré [ch. 28], n'était pas tenu de donner l'existence aux êtres; mais il l'a fait très libéralement, et par conséquent, la diversité des créatures ne présuppose en aucune façon la diversité des mérites. De plus, comme le bien du tout est préférable au bien de chacune de ses parties, il ne conviendrait pas à un créateur parfait de diminuer le bien du tout pour en accroître la bonté de quelques parties; car celui qui construit une maison ne met pas dans les fon-

---

(descendit autem a sua sublimitate, in qua invisibilis est, per hoc quod visibilibus corporibus unitur), videtur sequi quod visibilia corpora sint eis adjuncta propter peccatum; quod videtur propinquum errori Manichæorum, ponentium hæc visibilia ex malo principio processisse.

Huic etiam opinioni auctoritas sacræ Scripturæ manifeste contradicit, quia, in singulis operibus visibilium creaturarum, tali modo loquendi utitur Moyses : *Vidit Deus quod esset bonum* (*Gen.* I, passim) ; et postmodum de cunctis simul subjungit : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona* (*Gen.* I, 31). Ex quo manifeste datur intelligi quod creaturæ corporales et visibiles ideo sunt factæ quia bonum est eas esse, quod est consonum divinæ bonitati, et non propter aliqua creaturarum rationalium merita vel peccata.

Videtur autem Origenes non perpendisse quod, quum aliquid non ex debito sed liberaliter damus, non est contra justitiam si inæqualia damus, nulla diversitate meritorum pensata, quum retributio merentibus debeatur; Deus autem, ut supra ostensum est (c. 28), ex nullo debito, sed ex mera liberalitate res in esse produxit; unde diversitas creaturarum diversitatem meritorum non præsupponit. Item, quum bonum totius sit melius quam bonum singularum partium, non est optimi factoris diminuere bonum totius, ut aliquarum partium augeat bonitatem; non enim ædi-

dements ce qui doit entrer dans le toit, de peur de voir crouler son édifice. Donc Dieu, qui a tout créé, ne ferait pas de l'univers un tout parfait en son genre, s'il en rendait toutes les parties égales ; car bien des degrés de bonté feraient défaut dans cet univers, qui serait, par conséquent, imparfait.

CHAPITRE XLV.

Quelle est, en réalité, la cause première de la distinction des êtres.

Tout ce que nous avons dit jusqu'ici nous servira à prouver quelle est, dans la réalité, la cause première de la distinction des êtres. En effet :

1° Puisque tout agent cherche à communiquer sa ressemblance à son effet, autant que celui-ci est capable de la recevoir, il le fait d'autant plus parfaitement qu'il est plus parfait lui-même ; car il est clair que plus un objet a de chaleur, plus il échauffe les autres. Également, plus un ouvrier est habile, et plus la forme dont il revêt la matière est parfaite. Or, Dieu est le plus parfait de tous les agents. Donç c'est à lui qu'il appartenait de communiquer sa ressemblance aux créatures, de la manière la plus parfaite qui convient à la nature de chacune. Or, il n'est pas possible que les créatures arrivent à la

---

ficator fundamento tribuit eam bonitatem quam tribuit tecto, ne domum faciat ruinosam; factor igitur omnium Deus non faceret totum universum suo genere optimum, si faceret omnes partes æquales, qua multi gradus bonitatis in universo deessent, et sic esset imperfectum.

CAPUT XLV.

Quæ sit prima causa distinctionis rerum secundum veritatem.

Ostendi autem ex prædictis potest quæ sit vere prima distinctionis rerum causa.

1° Quum enim omne agens intendat suam similitudinem in effectum inducere, secundum quod effectus capere potest, tanto hoc agit perfectius quanto agens perfectius est; patet enim quod quanto aliquid est calidius tanto facit magis calidum, et quanto est aliquis melior artifex tanto formam artis perfectius inducit in materiam. Deus autem est perfectissimum agens. Suam igitur similitudinem in rebus creatis ad eum pertinebat inducere perfectissime, quantum naturæ creatæ convenit. Sed perfectam Dei similitudinem non possunt consequi res creatæ secundum unam solam speciem creaturæ, quia, quum causa excedat effectum, quod est in causa simpliciter et unite, in effectu invenitur composite et multipliciter, nisi effectus pertingat ad

ressemblance divine, si on les réduit à une seule espèce; car, la cause ayant plus d'étendue que l'effet, ce que la cause possède en toute simplicité et unité ne se trouve plus dans l'effet qu'à l'état composé et multiple; à moins, toutefois, que l'effet ne s'élève jusqu'à entrer dans l'espèce de la cause, ce qui ne peut avoir lieu dans le cas présent, puisque nulle créature ne peut être égale à Dieu. Donc la multiplicité et la variété étaient nécessaires aux créatures pour devenir parfaitement semblables à Dieu, suivant leur mode d'existence.

2° Ce qui provient de la matière est dans la puissance passive de la matière. Donc ce que fait un agent doit être aussi compris dans sa puissance active. Or, la puissance passive de la matière n'arriverait pas à un acte parfait, s'il n'en sortait que l'un des êtres auxquels se rapporte sa puissance. Donc si l'agent qui a la puissance de produire plusieurs effets n'en réalisait qu'un seul, sa puissance n'arriverait pas à l'acte d'une manière aussi complète que lorsqu'il en fait plusieurs. Or, par là même que la puissance active passe à l'acte, l'effet devient semblable à l'agent. Donc, si tous les êtres étaient compris dans un degré unique, l'univers n'aurait pas avec Dieu une ressemblance parfaite. Donc la raison pour laquelle les choses créées sont distinctes les unes des autres, c'est que leur multiplicité reproduira plus parfaitement la ressemblance divine que ne le pourrait faire une seule d'entre elles.

3° La ressemblance d'une chose avec Dieu est d'autant plus parfaite qu'elle lui ressemble dans un plus grand nombre d'êtres. Or, Dieu est

---

speciem causæ; quod in proposito dici non potest; non enim creatura potest esse Deo æqualis. Oportuit igitur esse multiplicitatem et varietatem in rebus creatis, ad hoc quod inveniretur in eis Dei similitudo perfecta secundum modum suum.

2° Amplius, Sicut ea quæ fiunt ex materia, sunt in potentia materiæ passiva, ita quæ fiunt ab agente oportet esse in potentia activa agentis. Non autem potentia passiva materiæ perfecte reduceretur in actum, si ex materia fieret unum tantum eorum ad quæ materia est in potentia. Ergo si aliquis agens cujus potentia est ad plures effectus faceret unum illorum tantum, potentia ejus non ita complete reduceretur in actum sicut quum facit plura. Per hoc autem quod potentia activa reducitur in actum, effectus consequitur similitudinem agentis. Ergo non esset perfecta Dei similitudo in universo, si esset unus tantum gradus omnium entium. Propter hoc igitur est distinctio in rebus creatis, ut perfectius Dei similitudinem consequantur per multa quam per unum.

3° Adhuc, Quanto aliquid in pluribus est Deo simile, tanto perfectius ad ejus similitudinem accedit. In Deo autem est bonitas et diffusio bonitatis in alia. Perfectius igitur accedit res creata ad Dei similitudinem, si non solum bona est, sed etiam ad bonitatem aliorum agere potest, quam si solum in se bona esset; sicut similius est soli quod lucet et illuminat quam quod lucet tantum.

bon et il répand sa bonté dans les autres êtres. Donc la créature qui n'est pas seulement bonne elle-même, mais peut encore concourir à la bonté des autres, s'approche davantage de la ressemblance complète avec Dieu, de même que le corps qui brille et éclaire ressemble plus au soleil que celui qui ne fait que briller. Or, aucune créature ne peut concourir à la bonté d'une autre s'il n'y a pluralité et inégalité parmi les êtres créés, parce que l'agent est autre que l'être passif et plus noble que lui. Donc il fallait nécessairement que les créatures fussent partagées en divers degrés pour parvenir à imiter Dieu parfaitement.

4° On doit préférer plusieurs biens à un seul bien fini, pour cette raison qu'ils ont plus d'étendue. Or, la bonté de toute créature est finie; car elle reste au-dessous de l'infinie bonté de Dieu. Donc, l'universalité des créatures est plus parfaite, si elles sont partagées en divers degrés, que si elles étaient toutes comprises en un seul. Or, il appartient au souverain bien de faire ce qui est meilleur. Donc il était convenable qu'il établît plusieurs degrés parmi les créatures (1).

5° La bonté de l'espèce l'emporte sur le bien de l'individu, de même que le formel l'emporte sur le matériel. Donc la multitude des espèces augmente davantage la bonté de l'univers que la multitude des individus renfermés sous une seule espèce. Donc la perfection de l'uni-

(1) Il est à remarquer que saint Thomas ne dit pas seulement qu'on doit préférer plusieurs biens à un seul, mais à un seul qui est fini; car une multitude de biens finis, quelque considérable qu'elle soit, sera toujours, nécessairement et en vertu même de leur nature, inférieure au bien infini.—De ce que le saint docteur dit qu'il appartient au souverain bien de faire ce qui est meilleur, on ne peut en conclure qu'il est partisan de l'optimisme, système qui prétend astreindre Dieu à faire disparaître toute imperfection de ses œuvres, jusqu'à ce qu'elles approchent, autant que possible, de la perfection absolue qui est lui-même. Cette proposition doit s'entendre en ce sens, que le souverain bien choisit toujours ce qui est le meilleur, relativement au but qu'il veut atteindre.

Non autem posset creatura ad bonitatem alterius creaturæ agere, nisi esset in rebus creatis pluralitas et inæqualitas; quia agens est aliud a patiente et honorabilius eo. Oportuit igitur, ad hoc quod in creaturis esset perfecta Dei imitatio, quod diversi gradus in creaturis invenirentur.

4° Item, Plura bona uno bono finito sunt meliora; habent enim hoc et ad hæc amplius. Omnis autem creaturæ bonitas finita est; est enim deficiens ab infinita Dei bonitate. Perfectius est igitur universum creaturarum, si sunt plures quam si esset unus tantum gradus rerum. Summo autem Bono competit facere quod melius est. Ergo conveniens ei fuit ut plures faceret creaturarum gradus.

5° Adhuc, Bonitas speciei excedit bonitatem individui, sicut formale id quod est materiale. Magis igitur addit ad bonitatem universi multitudo specierum quam multitudo individuorum in una specie. Est igitur ad perfectionem universi pertinens, non solum quod multa sint individua, sed quod sint etiam diversæ rerum species, et per consequens diversi gradus in rebus.

vers demande, non-seulement qu'il existe un grand nombre d'individus, mais encore qu'il y ait des espèces différentes et, par conséquent, divers degrés dans les choses.

6° Tout être qui agit par son intelligence reproduit dans la chose qu'il fait l'espèce [intelligible] que son intelligence saisit. C'est ainsi que l'agent fait, au moyen de son art, un être qui lui ressemble. Or, Dieu, en faisant la créature, a agi par son intelligence, et non en vertu de la nécessité de sa nature [ch. 23]. Donc l'espèce [intelligible] qui est dans l'intelligence divine se trouve représentée dans la créature sortie de ses mains. Or, l'intelligence qui connaît une multitude de choses n'est pas suffisamment représentée dans une seule. Donc, puisque l'intelligence divine connaît une multitude choses [liv. I, c. 49-55], elle s'est représentée d'une manière plus parfaite en produisant plusieurs créatures dans tous les degrés qu'en n'en établissant qu'un seul.

7° La perfection souveraine n'a pas dû faire défaut à l'ouvrage sorti des mains de l'ouvrier qui est souverainement bon. Or, le bien qui se trouve dans l'ordre des êtres divers vaut mieux que n'importe lequel des êtres coordonnés, pris en lui-même; car il est formel, relativement à chacun d'eux, de même que la perfection du tout l'est par rapport à ses parties. Donc l'œuvre de Dieu n'a pu être privée du bien de l'ordre. Or, l'existence de ce bien serait impossible sans la diversité et l'inégalité des créatures. Donc la diversité et l'inégalité qui se rencontrent parmi elles ne viennent, ni du hasard, ni de la diversité de la matière, ni de l'intervention de certaines causes, ni d'aucun mérite, mais de la propre intention de Dieu, qui veut donner à sa créature toute la perfection dont elle est susceptible.

C'est pourquoi la Genèse, après avoir dit de chacune des œuvres de

---

6° Item, Omne quod agit per intellectum, repræsentat speciem sui intellectus in re facta; sic enim agens sibi per artem facit simile. Deus autem fecit creaturam ut agens per intellectum, et non per necessitatem naturæ, ut supra (c. 23) ostensum est. Species igitur intellectus divini repræsentatur in creatura per Ipsum facta. Intellectus autem multa intelligens non sufficienter repræsentatur in uno tantum. Quum igitur intellectus divinus multa intelligat, ut probatum est (l. I, c. 49-55), perfectius seipsum repræsentat, si plures universorum graduum creaturas producat, quam si unum tantum produxisset.

7° Amplius, Operi a summo Bono artifice facto non debuit deesse summa perfectio. Sed bonum ordinis diversorum est melius quolibet illorum ordinatorum per se sumpto; est enim formale respectu singularium sicut perfectio totius respectu partium. Non debuit ergo bonum ordinis operi Dei deesse. Hoc autem bonum esse non posset, si diversitas et inæqualitas creaturarum non fuisset. Est igitur diversitas et inæqualitas in rebus creatis, non a casu, non

Dieu qu'elle est bonne, ajoute : *Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites, et elles étaient très bonnes.* [Gen. I, 31]. Elle s'exprime ainsi, parce que chacune est bonne quant à sa nature ; mais toutes réunies ensemble sont très bonnes, à raison de l'ordre de l'univers, qui est la perfection dernière des choses et ce qu'il y a de plus excellent en elles.

---

propter materiæ diversitatem, non propter interventum aliquarum causarum vel meritorum, sed ex propria Dei intentione, perfectionem creaturæ dare volentis, qualem possibile erat eam habere.

Hinc est quod dicitur : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona* (Gen. I, 31), quum de singulis dixisset *quod sunt bona;* quia singula quidem sunt in suis naturis bona, simul autem omnia valde bona propter ordinem universi, qui est ultima et nobilissima perfectio in rebus.

FIN DU PREMIER VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES.

LIVRE PREMIER.

De la perfection divine.

De la bonté divine.

De l'unité de Dieu.

De l'infinité de Dieu.

De l'intelligence divine.

De la béatitude divine.

LIVRE II.

Avant-propos.

De la puissance divine.

Des relations de Dieu avec la créature.

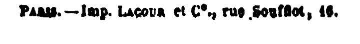
De la création en général.

FIN DE LA TABLE.

vous publiez la traduction. Je suis heureux de ces encouragements qui vont faire connaître de plus en plus le meilleur et le plus pratique commentaire de l'Écriture-Sainte. Je suis toujours très satisfait à mesure que j'avance dans cette lecture instructive, solide et pieuse. Le résumé des épîtres de saint Paul, en tête de chaque chapitre, est admirable. MM. Bouange, grand-vicaire, et Piégay, supérieur du grand séminaire, sont aussi très contents de ce qu'ils ont lu. Quand tous les livres auront paru, je serai heureux et empressé de recommander de nouveau ce *Commentaire*, que je voudrais voir entre les mains de tous les prêtres, et qui sera goûté de tous les laïques sérieux qui veulent connaître et lire avec fruit les Écritures, trop négligées par un grand nombre. Faites publier dans les journaux de Chalon, de Mâcon et d'Autun, la lettre de Mgr Villecourt. Vous pouvez la faire accompagner de celle que je vous envoie.

Croyez, mon cher Curé, à toute mon estime et affection pour la vie,

FRÉDÉRIC,
Évêque d'Autun, de Chalon et de Mâcon.



Paris. — Imp. Lacour et Cᵉ, rue Soufflot, 16.

